BENITO MARCONCINI

EL LIBRO DE ISAÍAS

(1-39)

BARCELONA
EDITORIAL HERDER

MADRID
CIUDAD NUEVA

1995

R. 13089

Versión castellana de JUAN ANDRÉS IGLESIAS, de la obra de
BENITO MARCONCINI, *Il libro di Isaia (1-39)*,
dentro de la serie «Guide spirituali all'Antico Testamento»,
Città Nuova Editrice, Roma 1993

Diseño de la cubierta: RIPOLL ARIAS

© 1993 Città Nuova Editrice, Roma
© 1995 Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, el almacenamiento en sistema informático y la transmisión en cualquier forma o medio: electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro o por otros métodos, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo públicos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright

ISBN 84-254-1899-2

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 24195-1995 PRINTED IN SPAIN

LIBERGRAF S.A. - BARCELONA

ÍNDICE

Introducción 9
El libro de Isaías 10
La diferenciación 10
La vinculación entre las dos partes 12
Los capítulos 1-39 14
Oráculos sobre Judá y Jerusalén (caps. 1-12) 15
Oráculos sobre las naciones (caps. 13-23) 16
El gran apocalipsis (caps. 24-27) 16
Oráculos contra Samaria y Judá (caps. 28-33) 16
El pequeño apocalipsis (caps. 34-35) 17
Apéndice histórico (caps. 36-39) 17
La persona 18
El contexto histórico-político 21
La situación sociorreligiosa 21
Las relaciones internacionales 22
El mensaje teológico 24
El Santo de Israel 27
El ser humano inmerso en el pecado 27
El plan salvífico de Dios 28
El Mesías salvador 29
Una guía para la lectura en cinco ámbitos 31

Bibliografía 33
Comentarios 33
Estudios generales 33
El relato de la vocación 34
El «libro del Enmanuel» 35
Los apocalipsis 35

Texto y comentario 37

Capítulo primero: Las señales de una relación auténtica con Dios (caps. 1-5) 39
I. «Hijos crié y eduqué, y ellos se rebelaron contra mí» (Isaías 1,2-9) 41
II. «No sigáis trayendo vana ofrenda» (Isaías 1,10-20) 48
III. «¡Ay cómo se volvió prostituta la ciudad fiel!» (Isaías 1,21-28) 57
IV. «Forjarán azadones con sus espadas y hoces con sus lanzas» (Isaías 2,2-5) 64
V. «Al que quede en Sión santo se le llamará» (Isaías 4,2-6) 71
VI. «Voy a cantar la canción de mi amigo a su viña» (Isaías 5,1-7) 78

Capítulo segundo: En el origen del mensaje: la vocación (cap. 6) 87
VII. «Santo, Santo, Santo es Yahveh Sebaot» (Isaías 6,1-7) 89
VIII. «Embrutece el corazón de este pueblo» (Isaías 6,8-13) 95

Capítulo tercero: A la espera del «Dios con nosotros» (caps. 7-11) 99
IX. «La doncella está encinta y va a dar a luz un hijo, y le pondrá el nombre de Enmanuel» (Isaías 7,10-17) 101
X. «Nos ha nacido un niño, se nos ha dado un hijo» (Isaías 8,23 - 9,7) 108
XI. «Morará el lobo con el cordero» (Isaías 11,1-13) 114

Capítulo cuarto: La política de la fe (caps. 13-23; 28-33) 123
XII. «¿Se jacta el hacha ante quien corta con ella?» (Isaías 10,5-15; 14,24-27) 125
XIII. «¡Cómo has caído del cielo, lucero brillante, estrella matutina!» (Isaías 14,4-20) 132
XIV. «Aquel día, Israel será un tercero con Egipto y Asiria» (Isaías 19,16-25) 140
XV. «Pondré sobre su hombro la llave de la casa de David» (Isaías 22,15-25) 146

XVI. «¡Ay de la orgullosa corona de los ebrios de Efraím!» (Isaías 28,1-6) 151
XVII. «El egipcio es un hombre y no un dios» (Isaías 31,1-3) 157

Capítulo quinto: Una mirada al futuro (caps. 24-27; 34-39) 163
XVIII. «Destruirá la muerte para siempre» (Isaías 25,6-12) 166
XIX. «No temáis: él viene a salvaros» (Isaías 35,1-10) 172
XX. «Los vivos, los vivos te alaban» (Isaías 38,10-20) 178

INTRODUCCIÓN

Los 66 capítulos que nos han sido transmitidos bajo el nombre de Isaías constituyen el libro más extenso de la Biblia, después de los Salmos. Ciertas consideraciones acerca del libro en su conjunto –que ha sido hallado completo en las cuevas del mar Muerto, el descubrimiento arqueológico más importante del siglo XX– facilitarán la comprensión de la primera parte, es decir, Is 1-39.

En 1947 se encontraron en Qumrán dos rollos de Isaías. Uno de ellos, el 1QIs[a] completo, con una longitud de 7 m 35 y una altura de 20 cm, en 54 columnas de 29 líneas, está datado en el siglo I a.C., y el otro, el 1QIs[b] incompleto –en el que aparecen algunas correcciones con respecto al anterior– se remonta a la época de la guerra judía (66-70 d.C.). Este hallazgo es de gran importancia para la crítica textual: confirma esencialmente el *Codex Petropolitanus* del 1008 d.C., documento en lengua hebrea que sirve de base a las Biblias de uso común.

El libro de Isaías, desde hace aproximadamente veinte años, ha dado origen a opiniones muy distintas entre los críticos: desde el escepticismo del que niega la posibilidad de hallar en él palabras dotadas de autenticidad, hasta la seguridad de quienes conceden un gran porcentaje de tal autenticidad al profeta del siglo VIII, y afirman asimismo que los capítulos poseen un orden cro-

nológico. Para esclarecer la cuestión conviene afrontarla a través de las siguientes etapas: diferenciación entre datos seguros e hipótesis a lo largo de toda la problemática del libro, naturaleza de los capítulos 1-39, personalidad de Isaías, época en que vivió y temas teológicos.

El libro de Isaías

Las conclusiones coincidentes de la crítica hacen referencia a la existencia de tres bloques distintos, llamados Primer Isaías (caps. 1-39), Segundo Isaías (caps. 40-55) y Tercer Isaías (caps. 56-66) –también denominados Proto-Isaías, Deutero-Isaías y Trito-Isaías– y al descubrimiento de vínculos significativos entre ellos. Estos dos elementos diferentes pero complementarios sirven de fundamento a una explicación plausible que permita conciliarlos, sin menoscabo de ninguno de los dos.

La diferenciación

Existen motivos de carácter histórico, literario y teológico que demuestran la existencia de tres bloques diferentes que exigen un tratamiento autónomo.

• *Motivos históricos.* El Primer Isaías refleja los acontecimientos del siglo VIII a.C., con el dominio asirio y una vida social centrada en la figura del rey, alrededor del templo, vida que se caracteriza por un relativo bienestar económico que permite una seguridad a veces jactanciosa, y que provoca graves problemas en las relaciones entre ciudadanos ricos y pobres. El Segundo Isaías, después de mediados del siglo VI, contempla el surgimiento del Ungido del Señor (45,1), Ciro, con el paso del dominio babilonio al persa. Considera que la dinastía de David es una realidad del pasado, y conoce las tristes circunstancias del exilio, vividas por el pueblo

entre temores, incredulidad, rebeliones, indiferencia religiosa, insensibilidad moral y riesgo de caer en la idolatría. El Tercer Isaías comienza bastante después del edicto de Ciro del 539 (cf. 2Cró 36,23; Esd 1,2-4) que permitió los distintos regresos a Palestina que se extendieron a lo largo de aproximadamente un siglo. Deja entrever las disidencias con los que habían permanecido en la patria, la religiosidad superficial y las controversias acerca del valor del templo.

• *Motivos literarios.* El estilo del Primer Isaías –conciso, mordaz, polémico y amenazante– que caracteriza gran parte de los oráculos se ve sustituido en el Segundo Isaías por un lenguaje apasionado, solemne, sapiencial y con diversidad de géneros literarios. Además, las unidades literarias amplias y bien estructuradas quedan remplazadas por pequeños pasajes casi separados, difíciles de integrar en un todo orgánico. El Tercer Isaías recoge pasajes sugerentes, poéticos, comprensibles de inmediato, con perspectivas universales y textos tan duros y claudicantes como los tiempos que reflejan. Resulta imposible hallar aquí una unidad en capítulos que difieren entre sí por su origen, su lenguaje y su contenido.

• *Motivos teológicos.* En el Primer Isaías predomina el juicio sobre Jerusalén y sus habitantes, que dará paso a la salvación en un futuro no determinado gracias a la intervención de un mediador descrito con los rasgos de un rey (mesianismo regio). En el Segundo Isaías prevalece el consuelo, la certidumbre de un cambio y la salvación que procede de los sufrimientos de un misterioso Siervo (mesianismo paciente). El monoteísmo deja de ser una verdad pacífica –aunque a menudo ineficaz para la vida– y se convierte en una conquista lograda a través de una encarnizada polémica con los ídolos; el sufrimiento, debido al castigo, se transforma en método de purificación de los pecados. El Tercer Isaías desciende de las cumbres teológicas alcanzadas por los dos an-

teriores, y ahonda en problemas secundarios desde el punto de vista religioso, por ejemplo el ayuno o el valor del templo, aunque no carece de elementos innovadores (Is 60,61,65,10ss).

El carácter peculiar de los capítulos 40-55 ya fue detectado por J.C. Döderlein (1775) y J.G. Eichhorn (1783), y por su parte B. Duhm (1892) habla de un Tercer Isaías, identificando los cánticos del Siervo dentro de los caps. 40-55 (Is 41,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13; 53,12).

En lo que se refiere al momento en que se constituyeron los tres bloques, sólo existen hipótesis. El Primer Isaías se convierte en escrito independiente a finales del siglo VI, o por lo menos a principios del V, cuando en el 482 Babilonia fue destruida brutalmente por Jerjes, acontecimiento que se interpreta como sentencia divina contra el mundo pagano, simbolizado por Babilonia. Este suceso habría facilitado un tercer añadido al conjunto de oráculos de desdicha referentes a Judá y a Jerusalén (Is 1-12) y a las naciones (Is 13,27). En dicho añadido se hacen constar promesas favorables a la ciudad santa (Is 28-35): la alternancia de amenazas y promesas es idéntica a la que aparece en Jeremías, Ezequiel y Sofonías. En cambio, los caps. 40-55 se habrían formado de manera gradual a partir del núcleo más antiguo, representado por los pasajes sobre Ciro (44,24-28; 45,1-7), que pueden datarse hacia el final del exilio (539), y hasta que concluye el conjunto de escritos en los primeros decenios del siglo V. El Tercer Isaías constituiría una reflexión sobre Is 1-2, terminada a mediados del siglo V, en la época de Nehemías.

La vinculación entre las dos partes

Una comparación atenta entre Is 1-39 e Is 40-66 descubre temas comunes que sirven de hilo conductor a lo largo de todo el libro, dando a entender que existen

motivos que justifican que el volumen haya llegado en su integridad hasta nosotros. Este hilo conductor podría considerarse como el paso del Santo de Israel con toda su gloria para consolar –mediante el don de la justicia– a Sión/Jerusalén que se encuentra inmersa en el pecado/injusticia.

• La denominación *Santo de Israel* designa a YHWH, que adapta su intervención a la situación del pueblo juzgado (1,4; 5,19.24; 10,20; 12,6; 17,7; 29,19-23; 30,11-12.15; 31,1; 37,23), salvado (41,14.16.20; 43,3.14-15; 45,11; 47,4; 48,17; 49,7; 54,5; 55,5) o glorificado (57,15; 60,9.14).

• *La gloria* experimentada por Isaías como realidad que llena la tierra (6,3), prometida a los habitantes de Jerusalén (35,2) y a todos los hombres (40,5) invitados a proclamarla (42,12), otorgará consistencia a la salvación reservada a los repatriados del exilio (60,1-3; 62,2; 66,18).

• *El consuelo* divino sirve de conclusión a la sección formada por los doce primeros capítulos (12,1), abre la segunda parte (40,1) y aparece en versículos clave (49,13; 51,3; 52,9) hasta convertirse en un título de Dios, definido como «el consolador» (51,12; 66,13) que concede a los seres humanos la misma capacidad (61,2).

• *La justicia*, unida a menudo con el *derecho* (1,21-27; 5,7; 9,16; 16,5), constituye el ideal que Dios señala a los seres humanos y la actitud de YHWH (5,16; 26,9; 28,27) calificada en el Segundo Isaías como «justicia y salvación» (45,8; 46,13; 51,5.6.8) o «justicia y paz» (48,18; 54,13-14): estos dos binomios derecho/justicia y salvación/justicia abren la tercera parte del libro (56,1).

• *Sión/Jerusalén* sirve para destacar etapas significativas de todo el libro (1,8; 12,6; 40,2.9; 52,1-2; 60,14; 62,7-11).

• *La culpa* cometida por el pueblo (1,4), cuya absolución se prevé en un momento futuro (33,24), ya ha sido perdonada (40,1) por la mediación del Siervo

(53,5.6.11) y es objeto de un arrepentimiento sincero (64,4-8).

Estas citas tan elocuentes otorgan certidumbre a un hecho: la existencia de una vinculación entre los capítulos, dejando abierto el problema de los motivos por los cuales los antiguos nos han hecho llegar juntos estos 66 capítulos tan distintos entre sí. No resulta del todo satisfactoria ninguna de las hipótesis que se han formulado a este respecto: la existencia de una escuela de Isaías que explica diferencias y afinidades, debido a la inspiración de un único maestro, o una redacción tardía que habría unificado todos los capítulos, tomando como centro Is 40-55. Continúa siendo válida una lectura continuada de todo el libro, y la invitación al lector a que preste atención a los distintos pasajes que se han delimitado.

Los capítulos 1-39

Ante estos capítulos se plantean dos cuestiones fundamentales: establecer los pasajes que corresponden en su núcleo esencial al profeta del siglo VIII, y el problema acerca de la posible existencia –en su redacción definitiva posterior al exilio– de una unidad de conjunto (1,1; 2,1; 13,1), que permita superar una concepción fragmentaria de yuxtaposición casual, aducida por quienes definen el Primer Isaías como «borrador», «antología», «mosaico» o «biblioteca».

Es segura la identificación de seis conjuntos que se caracterizan por elementos literarios que exponen contenidos diferentes. A la «visión» del primer grupo (1,1), confirmada ulteriormente (2,1; 6,1), le siguen «el oráculo» (13,1, y después 14,28; 15,1; 17,1; 23,1), el anuncio de una catástrofe mundial (24,1: «Mirad a Yahveh que despuebla la tierra»), el «¡ay!» (28,1) y una invitación universal (34,1: «Naciones, acercaos»). El género histó-

rico (36,1: «El año catorce del rey Ezequías») cierra el Primer Isaías.

Oráculos sobre Judá y Jerusalén (caps. 1-12)

Los textos son en su mayoría auténticos, y se remontan casi siempre a los inicios de la predicación del profeta y, en particular, a la época de la guerra arameo-efraimita. Pueden distinguirse cinco subdivisiones, que se caracterizan por determinadas fórmulas introductorias (1,1-31; 2,1 - 4,6; 6,1 - 9,6) o por una variación en el estilo y el contenido (5,1-30 + 9,7 - 10,4, en las amenazas contra Judá; 10,5 - 12,6, en la contraposición entre la caída del coloso asirio y el despuntar del retoño que trae la paz y la salvación). El intento de alternar amenazas y promesas provoca una fractura en el tercer bloque intermedio, representado por los capítulos 5, 9 y 10, mediante los textos referentes a la vocación y el Enmanuel (6,1 - 9,6). Is 1, como síntesis de la predicación del profeta, coincide con Is 12, que está compuesto de un himno de acción de gracias (v. 1-3) y un himno de glorificación de Dios (v. 4-6), y que constituye una especie de comentario al significado del nombre Isaías (=YHWH salva). Cinco pasajes requieren una mención especial.

• El capítulo 6, reflejo «sin duda de una experiencia auténtica» (O. Eissfeldt), ha sido redactado diez años después de la vocación.

• Muchos consideran que 2,2-4 –con el añadido de una aclamación litúrgica (v. 5), que aparece en una formulación casi idéntica en Miq 4,1-4(5)– no es auténtico, sobre todo a causa de su acentuado universalismo, que sólo se hace posible en un momento posterior al exilio. No todos los exegetas, empero, consideran que los argumentos citados en favor de la autenticidad son convincentes.

• 9,1-6 se integra de modo adecuado en el pensa-

miento de Isaías acerca de la caída del poder asirio y la subida al trono de un descendiente de David.

• 11,1-9 constituye una ampliación de 9,1-5 en su primera parte (v. 1-5) y añade el tema de una pacificación universal que parece corresponder a un texto posterior.

• 1,2-31 es una síntesis eficaz de la predicación del profeta sobre la relación Dios-pueblo y sobre su consiguiente influjo en el campo sociocultural.

Oráculos sobre las naciones (caps. 13-23)

En este grupo se unifican textos evidentemente de Isaías (14,24-27; 17,1-11 en su mayor parte; 18,1-6; 20; 22,1-14; 22,15-25) y una mayoría de pasajes redactados en distintas épocas. Se trata de la colección de diversos *oráculos* dirigidos –según el orden de los capítulos– a Babilonia, Asiria, Filistea, Moab, Damasco, Egipto, Idumea, Arabia, Tiro y Sidón. En esta sección aparece el único oráculo referente a una sola persona, el mayordomo Sebná, quizás por ser extranjero (22,15-23).

El gran apocalipsis (caps. 24-27)

Tanto el lenguaje como el contenido nos remiten al período posterior al exilio de Babilonia.

Oráculos contra Samaria y Judá (caps. 28-33)

Además de ciertas expresiones propias de los primeros años (28,1-6), transmiten la predicación de Isaías durante los últimos años (705-701): a menudo se introducen mediante un «¡ay!» (28,1; 29,1.15; 30,1; 31,1; 33,1), fórmula que ya había sido utilizada con anteriori-

dad (5,8.21.22; 10,1). Plantean problemas de coherencia con los oráculos de los capítulos 10-11.

El pequeño apocalipsis (caps. 34-35)

Es un díptico perfecto que correlaciona la acción de Dios que destruye a los pueblos paganos simbolizados por Edom (cap. 34) y la bendición divina que es fuente de renovación y de vida (cap. 35). Las evidentes relaciones con el Segundo Isaías, así como las expresiones y los contenidos semejantes a la literatura apocalíptica, demuestran que son posteriores al exilio.

Apéndice histórico (caps. 36-39)

El material procede de 2Re 18,13 - 20,19, con omisiones como por ejemplo el pago de los tributos (2Re 18,14-16), y con añadidos como el cántico de Ezequías (Is 38,9-20). Parece insuficiente la explicación según la cual la recogida del material tiene como único motivo el deseo de completar los datos biográficos referentes al profeta. En realidad, el redactor definitivo se halla impulsado por razones teológicas que aspiran a «desplazar la atención desde la interacción Israel-Asiria hasta la existente entre Israel y Babilonia, estableciendo un puente con el texto de Is 40ss que viene inmediatamente después, donde la situación normal del pueblo es exactamente la anunciada en Is 39,6-7, es decir, el cautiverio de Babilonia» (C.T. Begg).

Por consiguiente, las expresiones auténticas están constituidas por gran parte de los capítulos 1-12 y 28-33. La comprensión del pensamiento del profeta se ve facilitada por la reconstrucción de las circunstancias que dieron origen a sus distintas intervenciones. En algunos pasajes este propósito se logra con una certidum-

bre satisfactoria: por ejemplo, al reprochar el orgullo de Samaria (9,7 - 10,4: 7,3-9) y anunciar su caída (28,1-6) antes del 721, o en las advertencias a Jerusalén sobre la proximidad de la catástrofe del 701 (29,1-24). Sin embargo, en la mayoría de los casos no se supera el umbral de la probabilidad. «Representa una dificultad insuperable... reconocer con una probabilidad suficiente las situaciones históricas subyacentes en gran parte de los oráculos: el interés concedido a la lectura de los hechos, más que a su desarrollo, hace que en una misma perícopa se reflejen diversos momentos y situaciones, y no uno solo» (F. Montagnini).

Además de un sólido núcleo auténtico y de los bloques homogéneos que se extienden en un arco de cinco siglos, ¿existe asimismo una «unidad redaccional», un plan llevado a cabo por el redactor final, que intervendría sobre el material recibido? La respuesta es negativa. Se da una determinada integración debido a la inspiración y al tema general, con los elementos literarios que antes se han señalado, pero no cabe hablar de una línea unitaria o de una estructura en sentido estricto. Esto origina dos consecuencias: la necesidad de dejarse seducir por la fuerza de cada una de las páginas, y de tener presente que los temas teológicos hacen referencia a grupos de capítulos y no al libro en su conjunto.

La persona

El nombre Isaías (*Y^eŠ'ayāhû*) significa YHWH (Adonay) *salva*, o es la salvación. Esto ya nos revela una intensa colaboración dentro del plan salvífico que Dios brinda a los compatriotas del profeta, hasta el punto de que el Sirácida podrá afirmar: «el Santo los escuchó... y los *salvó* por mano de Isaías» (Eclo 48,20). También los nombres de sus parientes evocan la salvación: su anónima esposa, definida como «la profetisa»

(8,3), dos hijos «que Yahveh me ha dado» (8,18), *Šear Yašub* (7,3: un resto volverá) y *Maher-šalal-jaš-baz* (8,1: presa veloz - saqueo rápido), signos de la salvación obtenida por «un resto» después de un juicio. Nacido en Jerusalén hacia el 760 a.C., Isaías vivió en los reinados de Ozías, Yotam, Ajaz y Ezequías (1,1), fue llamado a su misión profética en «el año de la muerte del rey Ozías» (6,1: 740/739), y tomó parte durante 40 años en todo lo ocurrido en la ciudad hasta que fue sitiada (701). Aconseja, amenaza y señala nuevos horizontes. No poseemos información segura con respecto a su muerte. De acuerdo con la tradición, fue martirizado por Manasés, asesino de diversos profetas (2Re 21,16): el impío monarca –según el libro apócrifo *Ascensión de Isaías*– habría mandado que lo cortasen en dos (cf. Heb 11,37) por haber comparado a Jerusalén con Sodoma y Gomorra (cf. Is 1,10). Isaías es un *hombre decidido*, de acción. Responde con diligencia al Señor, «Aquí estoy yo, envíame» (6,8), cuando recibe su llamada, y esto se convierte en una constante a lo largo de su vida. Maldice a los poderosos, se mofa de ellos y les amenaza, incluso al mayordomo de palacio, Sebná, «que excava su sepulcro en lo alto y labra su morada en la roca» (22,16). No tolera la pretenciosa imitación de las costumbres egipcias ni los gastos superfluos que recaen sobre el pueblo que pasa por dificultades económicas. Acusa a las autoridades de haber causado la degeneración social de la ciudad (llena de «heridas recientes, [que] no han sido limpiadas ni vendadas, ni suavizadas con aceite»: 1,6.12). El rey exhorta a la fe y al valor en los momentos difíciles (7,4.10); arremete contra las mujeres que buscan el lujo y que están destinadas a transformarse en objeto de cruel placer por parte del invasor (3,16-24; 32,9-14); defiende con fuerza a los pobres (1,17) y al pueblo explotado por los gobernantes (3,12-15). Quizás parezca insensible si lo comparamos con la emotividad y la frescura de sentimientos de Jeremías, pero posee en

cambio un control absoluto de sus propias reacciones y pasiones.

Pone en discusión la manera corriente de pensar, y compara la sabiduría humana con la que recibió en el momento de la vocación (29,13-14). Por eso, se muestra alternativamente antiasirio, antiegipcio, favorable a la rendición o partidario acérrimo de la resistencia armada, sin que por tal motivo pueda considerársele superficial o de humor cambiante.

Hombre bien relacionado y de una vasta cultura, se convierte en punto de referencia para «los discípulos» (8,16). Está familiarizado con el templo, el ambiente de la corte y los círculos aristocráticos. Habla de países extranjeros (aunque nunca salió de Jerusalén), del Líbano, de Filistea, de Siria y, sobre todo, de las dos potencias rivales: Asiria (7,17.18.20; 8,7; 9,5-19; 10,24-26; 14,24-27) y Egipto (7,18; 11,11.15.16; 19; 30,1-5). Conoce las grandes tradiciones religiosas de su pueblo, que figuran en el Génesis (Is 1,9-10), el Éxodo (4,5; 10,14; 11,15-16) y en el libro de los Jueces (9,3; 10,26), referentes a la elección divina de Jerusalén y a la continuidad del linaje de David (8,18; 9,6; 10,12; 18,7), vinculada con la profecía de Natán (cf. 2Sam 7,13.16). Conoce bien la geografía de la ciudad, la «piscina superior» (7,3), las fortificaciones de la muralla, el templo, la vida rural, artesana y militar, las características de la flora y la fauna: constituye una amplia fuente de informaciones acerca de su tiempo.

Es *creador de un estilo:* incisivo y cortante, irónico y equilibrado, sólido y esencial, conciso, lleno de maestría estilística y nunca rebuscado. Se muestra distante, pero no indiferente, es solemne y vital, transparente y armonioso en sus versos, que difícilmente traicionan una emoción interior: es un clásico de la lengua hebrea. Otorga un lugar preferente al oráculo (1,2-9; 2,2.5), que emplea para amenazar, reprochar, exhortar, consolar y prometer, pero también conoce el género parabólico

(28,23-29), biográfico (7,1; 20,1), autobiográfico (6,8) y alegórico (5,1-7).

El contexto histórico-político

La misión de Isaías tiene lugar cuando en Jerusalén reinan primero Yotam, después Ajaz y finalmente Ezequías, cuyas vicisitudes están condicionadas por el surgimiento del segundo imperio asirio (cuyo territorio coincide en parte con el Irak actual), gobernado por el gran Tiglat Piléser III.

La situación sociorreligiosa

Durante la primera mitad del siglo VIII los reinos de Judá (y de Israel) gozaron de una gran prosperidad económica, comparable a la de los tiempos de David y Salomón (cf. Is 2,7.16; 3,16-23). Las conquistas efectuadas por Ozías durante su extensísimo reinado (791-739), continuadas por Yotam (739-734) con la expansión meridional hacia Eilat y la apertura de nuevos mercados, y por Jeroboam II (782-753), sólo fueron posibles debido a la fragilidad de Egipto, desgarrado por luchas internas entre la XXIV y la XXV dinastías, y porque Asiria se enfrentaba con la irreductible Babilonia. La gran prosperidad económica provoca, por una parte, una creciente distancia entre ricos y pobres, la despoblación de las zonas rurales y el crecimiento de las masas indigentes que se habían refugiado en las ciudades. Por otro lado, disminuye el fervor religioso, que se transforma en formalismo cultual. En el norte Amós y Oseas son los que asumen la defensa de los pobres y los que desenmascaran el «adulterio» perpetrado contra el Señor a través de la búsqueda de ayuda en las deidades cananeas. En el sur, en cambio, es Isaías (y más adelante Miqueas) quien

se rebela contra la injusticia social y la decadencia religiosa de Jerusalén.

Isaías no comparte la despreocupación y el optimismo de la mayoría. Hay un exceso de riqueza en manos de unos pocos y, al mismo tiempo, injusticias sociales, autoridades corrompidas, juicios arbitrarios y opresión de los más pobres. La ciudad es presa de la corrupción y pronto se pondrá de manifiesto el rostro oculto de la infidelidad a la voluntad de Dios: Isaías se atreve a llamarla «prostituta» (1,21), haciéndose eco de un pensamiento de Oseas. Emplea un tono duro y amenazador, que sin embargo concluye con una llamada a la conversión (1,16-17): este primer mensaje ocupa gran parte de los capítulos 1-5.

Las relaciones internacionales

Los reyes asirios llevan a cabo cuatro intervenciones militares en Palestina, que constituyen el trasfondo de los mensajes del profeta.

La primera, en 733, fue originada por el sitio de los arameo-efraimitas a Jerusalén. El rey Tiglat Piléser III (745-727), que se había independizado de Babilonia, bajó con su ejército hacia el sudoeste, internándose en Siria, Filistea y Palestina, venciendo toda resistencia y exigiendo un tributo. Para evitar las rebeliones inventó el método de las deportaciones. Después de regresar a su patria debido a dificultades internas, los pueblos que había sojuzgado se aliaron para enfrentarse unidos al invasor cuando éste apareciese de nuevo. El elemento esencial de la coalición antiasiria se encuentra en Damasco, principal reino arameo de Siria, y en el reino de Israel, cuya tribu más poderosa era Efraím. De aquí procede el nombre de guerra *arameo-efraimita*. La coalición también invita al rey Ajaz (733-728) a unirse a la liga antiasiria, pero éste rechazó la propuesta. En conse-

cuencia, los arameo-efraimitas pusieron sitio a Jerusalén. Es en ese momento cuando se produce la intervención de Isaías, cuyo pensamiento se expone en los capítulos 7-8. El profeta está de acuerdo con Ajaz en lo que respecta a mantenerse fuera de la coalición, pero critica el temor que experimenta ante los dos reyes, que el profeta califica con desprecio como «dos cabos de tizones humeantes», y lo invita a la calma (7,4). Para Isaías la salvación se encuentra únicamente en la confianza en Dios, que se ve oscurecida por el hecho de apelar a medios humanos. El propósito de los dos aliados de sustituir a Ajaz por un aspirante al trono, el «hijo de Tabeel» (7,6), choca contra la promesa divina del carácter perenne del linaje de David (cf. 2Sam 7). Dentro de este contexto aparece uno de los oráculos mesiánicos más conocidos (7,10-16).

Al cabo de diez años, reaparece el ejército asirio y destruye Samaria en el 722 (cf. Is 28,1-13). Como había previsto Isaías, una sociedad basada en la injusticia no puede durar demasiado. El nuevo monarca asirio, Sargón II, completa la labor comenzada por su predecesor Salmanasar V (727-722) y se apodera de Samaria, venciendo la denodada resistencia que opusieron los ciudadanos durante más de dos años, quienes a continuación fueron deportados en masa al país invasor.

Mientras tanto, los pueblos sometidos no aceptan de buen grado el dominio asirio y esperan el momento oportuno para rebelarse. La ocasión se presenta diez años después de la caída de Samaria, cuando en las luchas intestinas de la ciudad filistea de Asdod se impone el partido antiasirio: se constituye así la *alianza de Asdod*. El deseo –fomentado por Egipto– de sacudirse el yugo extranjero se extiende entonces a muchos países: esta vez, a diferencia de lo que había hecho su padre Ajaz veinte años antes, a la coalición antiasiria se une también el rey Ezequías (727-698), que ya había llegado a la edad necesaria para gobernar solo. Recibe asimismo

a los embajadores del rey de Babilonia, Merodac Baladán, a quienes muestra sus tesoros, como prueba de que estaba preparado para la guerra (Is 39). El rápido envío, por parte de Sargón II, de su generalísimo (Is 20), acaba con la coalición: en el 711 Asdod es ocupada y saqueada. Ezequías se salva mediante una oportuna sumisión, sin sufrir grandes perjuicios: gracias a las reservas existentes en el tesoro puede restaurar las murallas de la ciudad y construir un acueducto. Isaías –que ha intervenido desde el inicio– critica la política de Ezequías (cf. caps. 38-39).

La muerte en el 705 de Sargón II nutre de nuevo las esperanzas de liberación, que sin embargo se irán a pique de manera trágica. Senaquerib, el nuevo rey de Asiria, vence todas las resistencias y pone sitio a Jerusalén: exige a Ezequías que se rinda, diciéndole que no le servirán de nada sus guardias, la ayuda egipcia prometida y que en realidad no ha llegado, ni la confianza en la intervención divina. Isaías está de acuerdo en la ineficacia de los medios humanos, pero no puede tolerar el insulto a la ayuda divina, y formula desdeñosas invectivas contra Asiria (37,22-29). De forma inesperada, el ejército asirio abandona el asedio y emprende el retorno con desengaño: posiblemente una peste había diezmado a los guerreros. Después de la prodigiosa liberación del 701, Isaías interviene una vez más a favor de la esperanza y de la paz (2,2-4; 11,1-9): los exegetas no se ponen de acuerdo, empero, acerca de la fecha de estos últimos oráculos.

El mensaje teológico

Proponer una síntesis acerca del «fenómeno teológico más poderoso del Antiguo Testamento» (G. von Rad) surgido del «Dante de la literatura hebraica» (L. Alonso Schökel) resulta extremadamente difícil, aunque uno se limite a las partes auténticas. Se trata de un mensaje que

hunde sus raíces en la experiencia originaria de la vocación (6,1-13). Gracias a esta llamada Isaías ha conocido la diferencia existente entre la majestad y la soberanía de Dios, por un lado, y la insuficiencia y el carácter pecaminoso del ser humano.

Sus contemporáneos no advierten la distancia que hay entre lo divino y lo humano. Se muestran orgullosos hasta el punto de considerar a Dios como mero instrumento y de desafiarlo irónicamente. «¡Que acelere, que apresure su obra para que la veamos; que se acerque y llegue el plan del Santo de Israel para que lo conozcamos!» (5,19). La misión profética, por lo tanto, se propone llenar un vacío: recuperar una adecuada relación entre Dios y los seres humanos a través de una conversión consistente en hacer que piensen como piensa Dios. Puesto que la oposición y el rechazo ante Dios se vuelven cada vez más fuertes, la salvación sólo será posible después de haber experimentado de un modo radical lo doloroso que es separarse de Dios (6,11-13). El mensaje de Isaías afecta a tres sectores.

Se muestra muy crítico hacia la clase dirigente que piensa únicamente en sus propios intereses, vive rodeada de lujo, oprime a los débiles y se dedica a un culto superficial y falso. Apelar a las festividades, a las ceremonias sagradas y a toda clase de sacrificios sólo es un recurso para ahogar los remordimientos de conciencia, pero no resulta agradable a Dios. Isaías rechaza un tipo de religiosidad basado en la incoherencia: las mismas manos no pueden tocar la sangre de las víctimas inmoladas (corderos, novillos...) y mancharse con sangre humana. Critica a una sociedad que se busca a sí misma mientras proclama que busca a Dios. En cambio, el profeta propone un tipo de vida religiosa que preste atención al ser humano, a las necesidades de los pobres y los débiles (1,10-20).

El centro de su pensamiento consiste en la *fe*. Ésta, como respuesta positiva al plan de Dios en la historia,

genera en el sujeto una seguridad que elimina cualquier temor, gracias al apoyo que se espera únicamente de Dios, como se deduce gracias al término empleado con más frecuencia, «creer» (*'āman*: 7,9; 28,16; 1,21.26; 7,9; 8,2; 22,23.25; 33,16, y más adelante 49,7; 55,3) y del sustantivo «fidelidad» (*'emet*: 10,20; 16,5; 38,3.18.19). La fe incluye la confianza (8,17; cf. 5,2.4.7; 25,9 *bis*; 26,8; 33,2), el confiar en Dios (12,2; 26,4; 30,12; 31,1; cf. 32,10.11; 36,4.5.6), el no dejarse dominar por el nerviosismo (28,16; cf. 5,19) y el permanecer sereno (7,4; 30,15; 32,17; cf. 14,7; 18,4). La fe no puede confundirse con la beatería: sólo «funciona» ante lo que dice Dios, de un modo preciso y claro, como cuando garantiza la perennidad del linaje de David, amenazado por quien pretende sustituirlo por un pretendiente ajeno a la línea dinástica (7,6-7; 2Sam 7). Cuando falta la fe aparecen el temor y el endurecimiento, una actitud de constante y profunda cerrazón ante la voluntad de Dios. Subrayar esta dureza de corazón (6,10) no impide que un «resto» –una pequeña parte– pueda salvarse y transformarse a su vez en instrumento de salvación para otros, como lo ilustra la imagen de un bosque destruido que renace gracias a una semilla o un tocón escapados del incendio (6,12-13). Esta teología del «resto», de la salvación de muchos mediante la fidelidad de unos pocos, constituye un elemento clave dentro de la visión optimista de la historia, que es característica de Isaías.

Su juicio político también hace referencia a los pueblos extranjeros y, sobre todo, a la poderosa Asiria. El Señor le había asignado a ésta un papel determinado, convertirse en «vara de su furor» (10,5) que castiga los pecados del pueblo para que se convierta. Asiria, en cambio, se ha ensoberbecido debido a sus triunfos, que ha atribuido con presunción a sus propias fuerzas, y se ha atrevido a desafiar a Dios (10,13-14). De igual modo, no se excluye apelar a medios humanos, pero no a aquellas ayudas –por ejemplo, determinadas alianzas–

que podrían oscurecer la primacía de la intervención divina. «La protección del Faraón será para vosotros vergüenza; el cobijo de la sombra de Egipto, afrenta... no les sirve de ayuda ni de provecho alguno» (30,3.5). La fe implica actitudes semejantes a ella: humildad (29,4), obediencia (1,18-20), aceptación de la voluntad divina, es decir de la «imparcialidad» y la «justicia» (5,7; cf. 1,16-17). El contenido de la fe abarca cuatro ámbitos.

El Santo de Israel

Al comienzo de su experiencia (6,1) Isaías percibió esencialmente a Dios como realidad trascendente (santidad) y al mismo tiempo presente (gloria) en el mundo y entre los hombres. Se trata de una presencia que se hace viva apelando incluso a antropomorfismos, según los cuales Dios tiene ojos (1,15-16; 3,8), oídos (1,15; 37,17), mano (1,25; 9,11-16.20; 10,4; 11,15), un espíritu multiforme (11,2), conocimiento y sabiduría (5,9-11; 10,22-26), es capaz de airarse hasta el punto de olvidar la compasión (9,16), pero siempre está dispuesto a realizar «señales» (7,10). Se trata del Señor Fuerte (1,24), Portentoso (9,5), Padre (1,2; 9,5; 30,1), Príncipe (9,5), Roca (17,10; 26,4), Viñador/Amado (5,1-6) que invita a los hombres a la conversión.

El ser humano inmerso en el pecado

Iluminado por Dios, el profeta se reconoce a sí mismo y a su pueblo como pecador, culpable sobre todo de soberbia: ésta es lo contrario de la fe, y lo que provoca la confianza en las alianzas humanas (30,1) y en las riquezas (2,7) que dan pábulo a la vanidad de las mujeres (3,16-18), la seguridad basada en las fortificaciones y en las armas (2,7; 7,3; 31,1), y la opresión de los más débi-

les (1,21.23). Esta situación de pecado también se reprocha a los pueblos cercanos, especialmente a los asirios –a quienes se acusa de presuntuosos planes de destrucción (10,13-14), que el Señor permite que se realicen para castigar a su pueblo con objeto de que se convierta– y a los babilonios –como subrayarán los continuadores de Isaías–, que piensan llenos de vanidad: «Subiré a los cielos, por cima de los astros de Dios elevaré mi trono... me igualaré al Altísimo» (14,13-14).

Cualquier pecado conlleva la simiente del castigo del pecador, puntualmente anunciada por el profeta (7,9). Habrá anarquía y sustracción de bienes (3,5-7.18-23; 4,1), hambre, sed y esclavitud (5,13), devastación (7,15-25), invasión (18,5-8), asedio y abandono (29,3-4; 31,4; 32,14). El punto culminante del castigo consistirá en cerrar el corazón, mediante el endurecimiento, ante el Dios que habla (6,10). Esta situación, que también experimentan los opresores extranjeros (7,17) cuando se produce la destrucción del ejército asirio (10,16-19; 14,24-27; 17,12-14), constituye la primera fase del plan de Dios. El profeta, siguiendo con una originalidad evidente las huellas de Amós, proclama el juicio divino apelando a una denuncia social contra la clase dominante envuelta en lujos, codiciosa e injusta, y desenmascara la absurda pretensión de unir «crimen con festividad» (1,13). Además, pone de manifiesto –desde el punto de vista político– el carácter condicionado de las promesas referentes a la elección de David y de Jerusalén. En ese doble ámbito social y político se abre camino el anuncio mesiánico.

El plan salvífico de Dios

La palabra definitiva de Dios consiste en la salvación que se inicia gracias a la existencia de un resto formado por los discípulos (8,16), por aquellos que se apoyan en el Señor (10,20) y confían en aquel que los espera para

tener piedad de ellos (30,18) y para introducirlos en un reino de justicia y de paz, de libertad y de alegría (9,1ss), en una Sión/Jerusalén renovada y gobernada por un rey ideal, el Mesías davídico. Isaías es el que desarrolla mejor que nadie el tema del mesianismo regio, ahondando en la profecía de Natán (2Sam 7). Sintetiza en esta figura «las grandes tendencias de la esperanza de Israel, la dinástico-regia (7,14; 8,8), la profética (9,7; 11,25), la paradisíaca (11,6-9) y la escatológica (9,7; 11,9). El futuro descendiente de David se convierte así en el centro de una visión unitaria y religiosa de la historia, que no sólo es futura, sino también presente» (S. Virgulin).

El Mesías salvador

El aspecto central del mesianismo consiste en la esperanza de un mundo justo, fuente de felicidad para las personas, que se lleva a cabo gracias a la intervención de un mediador llamado precisamente Mesías (es decir, ungido) que reconcilia al ser humano con Dios. Este Mesías asume los rasgos de los protagonistas que surgen en un momento determinado: el rey, el profeta o el sacerdote. Para Isaías el Mesías posee los rasgos regios, encarnados en el pequeño Ezequías que alimenta la esperanza cuando nace en difíciles circunstancias (Is 7), cuando sube al trono (Is 9) y cuando se convierte en único símbolo de un futuro rey justo (Is 11).

En la guerra arameo-efraimita el rey Ajaz no acepta el milagro («una señal en lo más profundo del seol o en lo más alto del cielo») que habría ayudado a su débil fe: lo rechaza con una respuesta cortés en apariencia («no tentaré a Yahveh») únicamente porque no cree que los hechos humanos interesen a Dios, y que por lo tanto éste pueda transformar en bien las desgracias de la vida. Es entonces cuando el mismo Dios ofrece espontáneamente una señal de su protección: un niño, Ezequías, que

nace de una mujer joven, la esposa del rey, se convertirá en *signo de la presencia divina* (será Enmanuel, que significa «Dios con nosotros»). Su nacimiento, aunque tiene lugar entre carencias y dificultades («comerá cuajada y miel»), constituirá la prueba más evidente del fracaso de los dos reyes que rodeaban a Jerusalén con sus ejércitos. El niño que es señal de salvación para Jerusalén se convertirá en símbolo (apelando a un término técnico, se convertirá en *tipo*) de Jesús, que salvará a todos: Mateo es el único que nos revela que Ezequías anuncia a Jesús (Mt 1,22-23).

El profeta reflexiona sobre el significado salvífico del nacimiento de Ezequías, y continúa teniéndolo presente en el capítulo 9, pero habla de él con tanto entusiasmo y con títulos tales que hacen pensar con toda razón en un personaje futuro. Por lo tanto, Isaías lleva a cabo una referencia doble: al rey actual y a un niño esperado, o en otras palabras, se mueve en dos planos distintos. Existe una atmósfera de alegría (esta noción se reitera cinco veces) y de luz (cuatro veces). Un optimismo tan grande se justifica debido al final del opresor dominio asirio (yugo, carga, vara, bastón) y la consolidación de la paz, puesto que ha surgido un fuego que ha quemado todos los signos de la guerra (el calzado de los soldados, los mantos empapados de sangre), y sobre todo, porque se ha dado un hijo al pueblo (la expresión en voz pasiva «se nos ha dado» tiene a Dios como sujeto). El niño recibe cuatro títulos que, si bien evocan el protocolo de las coronaciones egipcias, implican elementos adicionales al estilo propio de una corte: consejero, héroe, padre y príncipe. Se emplean cuatro adjetivos que lo elevan a un nivel superior: portentoso, divino, eterno y pacífico. Su propósito consistirá en fortalecer el derecho y la justicia, como misión propia de quien ocupa el trono de David. El Evangelio de Mateo proclama que la paz y la alegría se hacen realidad mediante la presencia y el anuncio de Cristo (Mt 4,13-16).

Las esperanzas puestas en Ezequías se han frustrado en gran medida, aunque ha sido un rey excelente. Un replanteamiento posterior del profeta manifiesta la esperanza en un nuevo David, que restaure la dinastía comenzando de nuevo desde su padre, Jesé. Gracias a la plenitud del Espíritu, el nuevo personaje condensará en sí mismo las cualidades de los personajes más importantes del Antiguo Testamento. Poseerá la sabiduría y la inteligencia de Salomón, la fortaleza y el consejo de David, el temor y el conocimiento de Dios que son propios de Moisés. Una intervención divina extraordinaria y una colaboración humana activa iniciarán una época de justicia y de paz. Nos encontramos ante uno de los textos más bellos de la literatura universal (11,6-9). A la imagen vegetal del renuevo le siguen la de los animales feroces (lobo, leopardo, cachorro de león, osa, león) que conviven pacíficamente con animales domésticos (cordero, cabrito, ternero, vaca, buey): vuelve la paz paradisíaca que había sido perturbada por la serpiente, y ésta se transforma en juguete para los niños. El sentido del pasaje va más allá de una pacificación entre clases sociales representadas por los animales (lobo/cordero): la armonía se extiende a todo lo creado, que –de un modo misterioso pero real– queda bajo el influjo del corazón inocente del ser humano. Este programa constituye una prerrogativa de Jesús de Nazaret, hombre y Dios: sin él la realización sólo sería parcial. La plenitud del significado de esta página magnífica sólo se encuentra en el Mesías Jesucristo, hacia el cual eleva su mirada Isaías, pero sin llegar a vislumbrarlo.

Una guía para la lectura en cinco ámbitos

Siguiendo el libro de un modo ordenado, pueden establecerse sin gran dificultad cinco temas: las señales de una relación auténtica y comprometida con Dios, que se encuentran de un modo particular en los aspectos de-

dicados a la justicia social y al culto (caps. 1-5); la experiencia originaria de la vocación (cap. 6); el anuncio del Dios-con-nosotros (caps. 7-11); el mensaje político que procede de una visión de fe (caps. 13-23; 28-33); finalmente, la mirada hacia el futuro y a todo el mundo mediante ciertas notas introductorias a tres bloques ajenos a Isaías (los dos apocalipsis y el apéndice histórico). En consecuencia, al interés central de dejarse guiar por el libro, tal como nos ha sido transmitido, cabe añadir una estructuración de cada elemento a través de una lectura parcialmente temática, que facilite una visión de conjunto. De este modo se evita, por un lado, el fragmentarismo y la sucesión de pasajes aislados, y por el otro, la instauración de una lógica a cualquier precio. Cada elemento del libro consta de tres partes:

– indicación de los principales fenómenos estructurales y lingüísticos del pasaje que se examina, con objeto de facilitar su lectura;

– transcripción del texto en la traducción de *La Biblia* de Herder;

– comentario actualizador, centrando la atención en aquellas cuestiones que interesan a las personas de hoy, y haciendo comprensibles las expresiones y costumbres difíciles de entender para la mentalidad moderna.

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios

L. Alonso Schökel y J.L. Sicre Díaz, *Isaías*, en *Profetas*, vol. 1, Madrid [2]1987.
P. Auvray, *Isaïe 1-39* (SB), París 1972.
R.E. Clements, *Isaiah 1-39* (NCB), Londres 1980.
A.S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah. Ch. 1-39* (CNEB), Cambridge 1973.
E. Jacob, *Esaïe 1-12* (CAT VIII*a*), Ginebra 1987.
O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja 1-12* (ATD 17), Gotinga 1981.
A. Penna, *Isaia* (La Sacra Bibbia), Turín 1958.
S. Virgulin, *Isaia* (NVB 24), Roma [3]1977.
H. Wildberger, *Jesaja*, 3 vols. (BK X1-3), Neukirchen-Vluyn 1972, 1978, 1982.

Estudios generales

J.M. Asurmendi, *Isaia 1-39* (Bibbia oggi 17), Turín 1978; versión cast., *Isaías 1-39*, Estella [5]1985.
G. Brunet, *Essai sur l'Isaïe de l'histoire*, París 1975.
S.M. Gozzo, *La dottrina teologica del libro di Isaia*, Roma 1962.
F.J. Helfmeyer, *Isaia. Il Santo d'Israele tuo redentore*, Asís 1989.
A. Feuillet, *L'oracle d'Isaïe XIX, 16-25 sur la conversion de l'Égypte*, en «*Ancien Testament*». *Études d'exégèse et de théologie biblique*, París 1975, p. 261-279.
R. Lack, *La symbolique du livre d'Isaïe* (AB 59), Roma 1973.

B. Marconcini, *L'utilizzazione del Testo Masoretico nelle citazioni isaiane dell'Apocalisse*, en «Rivista Biblica Italiana» 24 (1976) 113-136.
A. Mattioli, *La dottrina di Isaia nella prima sezione del suo libro (1-12)*, «Rivista Biblica Italiana» 12 (1964) 349-411.
R.P. Merendino, *L'amore trasforma. Riflessioni sulla parabola della vigna (Is 5,1-7)*, «Parola Spirito e Vita» 10 (1984/2) 35-49.
F. Montagnini, *Isaia 1-39* (Studi Biblici 58), Brescia 1966.
—, *Isaia 1-39. L'occhio del profeta sugli eventi della storia* (LoB 1.18), Brescia 1990.
H. Renckens, *Meditazione su Isaia*, Brescia 1971.
L.J. Rondeleux, *Isaia e il profetismo*, Turín 1977.
H. Simian-Yofre, *La pace come salvezza universale (Is 2,2-5)*, «Parola Spirito e Vita» 16 (1987/2) 39-52.
J. Steinmann, *Le prophète Isaïe, sa vie, son œuvre, son temps* (LD 59), París ²1955.
G. Savoca, *I profeti d'Israele: voce del Dio vivente*, Bolonia 1985, p. 71-99.
J. Vermeylen (dir.), *The Book of Isaiah* (BETL LXXXI), Lovaina 1989.
—, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique*, vols. I-II (EB), París 1977-1978.
S. Virgulin, *La «fede» nella profezia di Isaia*, Milán 1961.
—, *Fede isaiana e politica*, «Parola Spirito e Vita» 15 (1987/1) 31-45.
J.T. Willis, *The Genre of Isaiah 5,1-7*, «Journal of Biblical Literature» 96 (1977) 337-362.

El relato de la vocación

P. Béguerie, *La vocation d'Isaïe*, en *Études sur le profétisme* (LD 14), París 1954, p. 11-51.
R. Knierim, *The vocation of Isaiah*, «Vetus Testamentum» 18 (1968) 47-68.
B. Marconcini, *Le vocazioni profetiche*, en *La spiritualità dell'Antico Testamento* (Storia della Spiritualità 1), Bolonia 1987, p. 385-400.
F. Montagnini, *La vocazione di Isaia*, «Bibbia e Oriente» 6 (1964) 163-172.

G. del Olmo, *La vocación del líder en el Antiguo Israel*, Valencia 1973, p. 235-268.
A. Penna, *L'uomo carismatico*, en *L'antropologia biblica*, Nápoles 1985, p. 417-433.448.474.
B. Renaud, *La vocation d'Isaïe, expérience de la foi*, «La Vie Spirituelle» 119 (1968) 129-145.
R. Rendtorff, *Jesaja 6 im Rahmen der Komposition des Jesajabuches*, en *The Book of Isaiah*, p. 73-82.

El «libro del Enmanuel»

G. Borgonovo, *Profetismo e messianismo. L'esempio di Is 7*, «Parole di Vita» 23 (1988) 272-286.
C. de Ambrogio, *Isaia: il libro dell'Emmanuele*, Turín 1968.
A.M. Dubarle, *La conception virginale et la citation d'Is VII, 14 dans l'Évangile de Mathieu*, «Revue Biblique» 85 (1978) 362-380.
B. Marin, *La madre dell'Emmanuele (Is 7,14)*, «Parola Spirito e Vita» 6 (1982) 25-35.
B. Renaud, *La forme poétique d'Is 9,1-6*, en *Mélanges M. Delcor*, Neukirchen-Vluyn 1985, p. 331-348.
H. Simian-Yofre, *Il Messia in Isaia e nel profetismo*, en *L'Antico Testamento interpretato dal Nuovo: Il Messia*, Nápoles 1986, p. 259-280.
J.L. Sicre-Díaz, *La monarchia e il messianismo*, en *La spiritualità dell'Antico Testamento* (Storia della Spiritualità 1), Bolonia 1987, p. 487-538.

Los apocalipsis

M. Delcor, *Studi dell'apocalittica*, Brescia 1987, p. 172-175.201-220.
G.F. Hasel, *Resurrection in the theology of OT apocalyptic (Is 26,19; Dan 12,1-4)*, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 92 (1980) 267-284.
W.H. Irwin, *Syntax and style in Isaiah 26*, «Catholic Biblical Quarterly» 41 (1979) 240-261.
J. Lindblom, *Die Jesaja-Apokalypse. Jes 24-27*, Lund 1938.
B. Marconcini, *Apocalittica*, Turín 1985, p. 71-90.
W.R. Millar, *Isaiah 24-27 and the origin of apocalyptic*, Missoula (Montana) 1976.

G. Ravasi, *Le apocalissi di Isaia (24-27.34-35)*, en *Daniele e l'apocalittica*, Bolonia 1990, p. 31-54.
W. Rudolph, *Jesaja 24-27* (BWANT 62), Stuttgart 1933.
J. Vermeylen, *La composition littéraire de l'Apocalypse d'Isaïe (Is XXIV-XXVII)*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 50 (1974) 5-38.
R. Vicent, *Análisis estructural de Isaías 24-27. La imagen (hombre, casa, diluvio) como elemento de estructuración*, «Estudios Bíblicos» 36 (1977) 22-34.
S. Virgulin, *La risurrezione dei morti in Is 26,14-19*, «Bibbia e Oriente» 14 (1972) 49-60.

TEXTO Y COMENTARIO

Capítulo primero

LAS SEÑALES DE UNA RELACIÓN AUTÉNTICA CON DIOS (caps. 1-5)

«Visión de Isaías, hijo de Amós, que tuvo acerca de Judá y de Jerusalén, en tiempos de Ozías, Yotam, Ajaz y Ezequías, reyes de Judá» (1,1).

La mención de cuatro reyes y al binomio «Judá y Jerusalén» (en lugar de «Jerusalén y Judá», preferido por Isaías: 3,1.8; 5,3; 22,21) sitúa en el espacio y en el tiempo la actividad del profeta, durante los cuarenta años transcurridos entre la vocación en el 740 (6,1) y lo que afirma en la época del sitio de Jerusalén en el 701 (cap. 29). Por tanto, la intervención divina es histórica, concreta e individual: representa una aproximación al ser humano en su vivir «hoy», como persona, pueblo y humanidad en general. Este ser humano, después de la visita de Dios en un momento determinado, ya no es el mismo: habrá iniciado el sendero de la vida, el progreso y la alegría si acepta el mensaje recibido, o se encontrará con la muerte, el retroceso y el sufrimiento si lo rechaza.

Esta venida otorga al ser humano un ver que tiene como objeto la visión misma (1,1), la palabra (2,1), el

Señor (6,1) y el oráculo (13,1). Como hombre de la visión, equivalente a hombre de la palabra (Am 1,1; Os 1,1; Miq 1,1; Jl 1,1; Sof 1,1), Isaías garantiza el origen divino de su mensaje, la fuente experiencial de sus palabras, junto con la naturaleza mediadora de su persona. «Visión» es un término que califica el inefable contacto con Dios que tienen los grandes personajes bíblicos: Abraham (Gén 18,1), Moisés (Éx 24,10-11), Ezequiel (1,1; 8,2), los apóstoles que entran en contacto con el Resucitado (1Cor 15,5-8), Pablo (2Cor 12,1), los elegidos en su gozoso estar con el Señor cuando «lo veremos tal como es» (1Jn 3,2). Sin referirse a una percepción sensible en sentido estricto y sin negar la recepción de un mensaje, la visión –en tanto que categoría interpretativa de la experiencia de Isaías– advierte al lector que se encuentra ante algo sobrenatural, capaz de comunicar lo que el profeta ha visto y oído, y de transformar del mismo modo la vida de éste.

Los seis pasajes que figuran en este capítulo revelan diversos aspectos del rostro de Dios, que se manifiesta como padre, destinatario del culto, esposo, juez de las naciones, presencia luminosa y radiante, y viñador atento e incansable. Al ser humano se le pide una sola respuesta: un compromiso activo y continuado en favor de la justicia, en favor de los pobres y los débiles. La fidelidad a Dios es auténtica si implica la fidelidad al ser humano.

I

«HIJOS CRIÉ Y EDUQUÉ, Y ELLOS SE REBELARON CONTRA MÍ»
(Isaías 1,2-9)

Las primeras palabras del profeta hacen que se tome conciencia de la equívoca relación que el pueblo en su conjunto tiene con Dios: el punto de partida de la religiosidad auténtica está constituido por la verdad, al igual que la base de la madurez humana consiste en una adecuada imagen de sí mismo. Este texto desvela la errónea relación con Dios (v. 2*b*-4) y describe las consecuencias sociales de dicha actitud (v. 5*b*-9), introducidas mediante una convocatoria para que el universo asista a este hecho (v. 2*a*), y la acuciante invitación a evitar un agravamiento de la situación. El texto en su conjunto desvela una verdad actualísima: una relación armónica con Dios es el fundamento de una convivencia social llena de gozo.

[2]*Escucha, cielo; atiende, tierra,*
que habla Yahveh:
Hijos crié y eduqué,
y ellos se rebelaron contra mí.
[3]*Conoce el buey a su dueño*
y el asno el pesebre de su amo;

Israel no conoce,
mi pueblo no entiende.
4*¡Ay, nación pecadora,*
pueblo cargado de culpa,
ralea de malhechores,
hijos corrompidos!
5*¿Dónde golpearos aún*
si seguís rebelándoos?
Toda la cabeza está enferma,
todo el corazón extenuado.
6*De la planta del pie a la cabeza*
no hay en él parte sana:
golpes, contusiones,
heridas recientes,
no han sido limpiadas ni vendadas
ni suavizadas con aceite.
7*Vuestro país, un desierto;*
vuestras ciudades, quemadas por el fuego;
vuestra tierra, ante vosotros,
extranjeros la devoran.
Es un desierto, como una destrucción por extranjeros.
8*La hija de Sión ha quedado*
como cabaña en viña,
como choza en melonar,
como ciudad sitiada.
9*Si Yahveh Sebaot*
no nos hubiera dejado un resto,
seríamos como Sodoma,
semejantes a Gomorra.

El hombre comprende su propio valor, así como la situación espiritual en que se encuentra, mediante una comparación con los dones de Dios, con lo que éste ha hecho por él. En consecuencia, el pecado coincide a menudo con el olvido, que no es un factor atenuante sino un agravante: revela el desinterés, la escasa valoración de lo que le importa a Dios. Todos recordamos lo que

es importante para nosotros. Oseas atribuye al olvido el «adulterio» religioso llevado a cabo por el pueblo cuando acogió los cultos cananeos. «Caminaba detrás de sus amantes y me olvidaba a mí» (2,15). Por eso Isaías recuerda de manera sintética pero eficaz los beneficios que Dios ha concedido a Israel, comportándose como un padre, verdad que ya está presente en Oseas (11,1) y que expone explícitamente el Tercer Isaías. «Porque tú eres nuestro padre; Abraham no sabe de nosotros, ni Israel nos reconoce. Tú, Yahveh, eres nuestro padre; tu nombre de antaño es nuestro redentor» (63,16). La categoría «padre» supera la del Dios de la ley y de la justicia, introduce la noción de educación, de libertad, de derecho a la herencia, de protección, junto con la idea de obediencia y de amor: es la síntesis de la experiencia de Jesús hombre que se atrevía a llamar al Señor «*Abbá*» (padre, papá, término característico de la intimidad familiar). El profeta deja que sean los hijos quienes recuerden los momentos en que se ha puesto de manifiesto esa paternidad de Dios (Dt 4,26; Miq 6,1-8; Sal 50,4; Is 40,12; 50,1): la generación a través de la liberación del cautiverio en Egipto y el don de la libertad que convierte una masa insignificante en pueblo; la enseñanza mediante las pruebas que tienen lugar en el desierto y la prolongada entrada en la tierra prometida; el logro de la madurez en tiempos de David, cuando se ocupa un digno lugar entre las naciones; el disfrute continuado de un amor personal, como da a entender el plural «hijos». El texto añade al título de padre el de «YHWH/ Señor», que se hace presente a través de la existencia («seré aquel que experimentaréis en la vida de cada día»), y el de «Santo de Israel», que lo afirma al mismo tiempo como distinto y como vinculado al pueblo elegido mediante un título particular.

La verdad de Dios padre se proclama de modo solemne a través de un proceso judicial al que están convocados los permanentes observadores de los aconteci-

mientos humanos, el cielo y la tierra. Se trata de un proceso que se ajusta a todas las reglas pertinentes: acusación, declaración de los testigos y sentencia. En este caso, empero, Dios es al mismo tiempo acusador, juez y abogado defensor, y se enfrenta al angustioso conflicto entre la necesidad de castigar y la voluntad de no romper la relación familiar. El hijo puede olvidar que lo es, pero esto no es propio de un padre que también comparte los sentimientos del amor materno, como se expondrá a continuación en el libro. «¿Olvida una mujer a su niño, una madre al hijo de sus entrañas? Pues aunque ellas lo olvidaran, yo no me olvidaría de ti» (Is 49,15). El drama del ser humano consiste en confundir aquello que le ha sido otorgado de manera irrevocable con algo que le es debido. Se plantea una invitación a hacerse conscientes de la libertad del actuar divino, junto con su carácter extraordinario. «Y por otra parte, ¿quién hay como tu pueblo, como Israel –nación única en la tierra–, al que Dios haya venido a rescatar para hacerlo su pueblo y darle renombre, para realizar en él portentos y maravillas arrojando a las gentes y sus dioses delante de tu pueblo que rescataste de Egipto para ti?» (2Sam 7,23). Se convoca al cielo y a la tierra como testigos afectados por el proceso, porque el pecado repercute en la creación misma.

Desde esta perspectiva la respuesta humana –calificada de «rebelión», como la de Absalón contra David– parece aún más inaudita. No se trata de una reacción espontánea, incontrolada y gradual, sino de un sistema de vida: «seguís rebelándoos» (v. 5*a*), que degenera inevitablemente en abandono, desprecio y retroceso. Jeremías desafía a que se encuentre un pueblo que trate tan mal a su Dios como Israel (Jer 2,10-11), y sin embargo, aquellos que adoran los gentiles ni siquiera son dioses. «¿Así pagas a Yahveh, pueblo alocado e insensato? ¿No es él tu padre, el que te creó, el que te hizo y te dio consistencia?» (Dt 32,6). La comparación con los animales re-

sulta muy eficaz: el buey y el asno conocen, el pueblo no conoce y no comprende. Estos dos verbos, que también están presentes a la vez en Is 6,9 y 32,4, no son sinónimos. «Conocer» posee una connotación afectiva, que forma parte del instinto del animal que de un modo espontáneo da señales de reconocer con agradecimiento la presencia de su amo, como el perro de Tobías que meneaba la cola; «comprender» tiene un valor más intelectual y crítico. No se afirma que el asno sea más inteligente que el ser humano, sino que la conducta libre de éste a menudo no consigue los efectos logrados por el instinto infalible de los animales: éstos dan una lección de sabiduría a las personas ingratas. Israel no quiere recordar ni aprender lo que enseña la historia. Por lo tanto, es comprensible el estallido de un amor herido que asocia el crecimiento de la intimidad (personas, pueblo, raza, hijos) al aumento del mal comportamiento (pecado, iniquidad, maldad, corrupción): la llave de la alegría y del dolor está guardada en el corazón de la persona amada. Jeremías vuelve a ese planteamiento, cambiando el tema de la ingratitud por el de la obcecación ante el castigo inminente. «Hasta la cigüeña en el cielo conoce sus estaciones; la tórtola, la golondrina y la grulla observan el tiempo de su migración. Pero mi pueblo no conoce el derecho de Yahveh» (Jer 8,7). Ninguna persona puede considerarse ajena a este mensaje.

«La lectura de la Biblia pone en evidencia este principio interpretativo: lo que ha sucedido en el pasado entre YHWH e Israel es el símbolo, o mejor dicho la revelación, de lo que ocurre siempre entre Dios y el ser humano. Es Dios el que busca a éste y se esfuerza por perfeccionarlo y completarlo con su amor creador. Y es el ser humano el que –siempre obstinado en sus proyectos de corto alcance– echa por tierra una y otra vez lo que Dios quiere construir en él» (H. Renckens). El mundo infrahumano siempre logra sus objetivos, obligatoriamente; el ser humano, el único que podría hacer-

lo de un modo libre, se niega a ello. Isaías se asombra de que el animal avergüence al rey de la creación: ¿qué no diría a las personas de hoy, que intervienen de una manera que afecta gravemente los procesos naturales, por ejemplo a través de experimentos genéticos, provocando un futuro de catástrofes imprevisibles? El pecado del pueblo elegido, llamado a ser testigo de lo invisible, posee una particular relevancia: de él depende, específicamente, la destrucción de la creación o el advenimiento de unos cielos nuevos y una tierra nueva.

La referencia al buey y al asno, así como la errónea traducción griega de Hab 3,2 («será glorificado entre dos animales»), dio origen a la leyenda de Jesús nacido entre dos animales. Aunque sin fundamentación exegética, la imaginación popular ha convertido en realidad un matiz del pensamiento de Isaías. Si «no había sitio para ellos en la posada» (Lc 2,7), si «el mundo no lo conoció, ... y los suyos no lo recibieron» (Jn 1,10-11), es lógico pensar que junto al «pesebre» haya habido algún animal.

La explosión de cólera que representa el duro «¡ay!» (v. 4) contenía una preocupación por el ser humano, un deseo de evitar tragedias posteriores. «¿Dónde golpearos aún si seguís rebelándoos?» (v. 5*a*). Este versículo anuncia el tema siguiente, mientras concluye el proceso. Resulta secundario especificar a qué momento histórico se refiere el profeta (¿la invasión de Senaquerib en el 701?), donde el cuerpo social se describe con rasgos tan negativos: las tres imágenes pueden aplicarse a momentos distintos. Lo importante es dejarse arrastrar por su fuerza para «advertir que es malo y amargo haber dejado a Yahveh» (Jer 2,19), captando así la doble importancia del texto. El interés de Isaías no reside en que fotografíe con fidelidad una situación trágica, sino en que descubra su causa, uniendo con fuerza comportamiento religioso y repercusiones sociales, y en que advierta que hay que guardarse de un sufrimiento que es consecuen-

cia del pecado: puede purificar pero también embrutecer, ya que «la paga del pecado es muerte», como dirá el Apóstol (Rom 6,23).

Se trata de un proceso en crecimiento: enfermedad de los habitantes que se comparan con un cuerpo humano, devastación de la tierra, soledad de la ciudad que se busca precisamente por la posibilidad de unificación que ofrece. La referencia al Crucificado –debido a la semejanza con la figura del Siervo (Is 53)– es una deducción piadosa sin fundamento. La extrema gravedad de la enfermedad la produce la extensión del mal (desde la planta de los pies hasta la cabeza) y el haber afectado órganos vitales (cabeza-corazón). La doble mención de Sodoma y Gomorra, donde el pecado y la destrucción mediante el fuego habían superado todos los límites (cf. Jn 19), los saqueos de los extranjeros, a los que se asistía como espectadores impotentes, y la triple comparación (cabaña abandonada después de la cosecha, choza, ciudad sitiada) tienen que haber causado «un estremecimiento como el experimentado al salir vivo de un grave accidente en el cual quizás ha fallecido un compañero» (L. Alonso Schökel).

El texto no considera que todo esté perdido, puesto que introduce la primera mención de la supervivencia del «resto», como don del amor paternal de Dios: permanece la esperanza de transformar en salvación el castigo más severo que el ser humano se ha infligido voluntariamente. Sin embargo, se trata de una esperanza vinculada con la recuperación de la primera señal de amor, el recuerdo de tener a Dios por padre.

II

«NO SIGÁIS TRAYENDO VANA OFRENDA»
(Isaías 1,10-20)

En los primeros decenios del siglo XX se difundió la opinión según la cual los profetas habrían puesto en discusión el culto y todas las manifestaciones religiosas, considerados como un obstáculo a la relación directa con Dios, que se encuentra en la práctica de la justicia, la fraternidad y la obediencia. «Traed cada mañana vuestras víctimas... puesto que así lo queréis, hijos de Israel... Odio, desprecio vuestras fiestas, no puedo soportar vuestras asambleas» (Am 4,4; 5,21). «Efraím multiplicó sus altares para expiar el pecado, los altares le sirvieron sólo para pecar... sacrifican carne y se la comen; pero Yahveh no se complace en ellos» (Os 8,11.13). Isaías pronuncia palabras tan duras como éstas, en un texto que se desarrolla en tres fases: juicio negativo acerca de diversos tipos de sacrificios y fiestas (1,11-15); invitación a la purificación y a atender la penosa situación de los débiles (1,16-17); llamada a tomar conciencia de las responsabilidades propias, eligiendo entre la construcción de un gozoso futuro, mediante la conversión, y la experiencia de la muerte, a través de la rebelión (1,18-20). Imitando al sacerdote, Isaías propone un «examen de conciencia» a quien desee llegar, con

un nuevo espíritu, a la contemplación del rostro de Dios (cf. Sal 15; 24,3-6; 118,20): las palabras revelan el motivo de la crítica al culto, que no consiste en un rechazo puro y simple.

10Escuchad la palabra de Yahveh,
jefes de Sodoma;
oíd la enseñanza de nuestro Dios,
pueblo de Gomorra:
11¿Qué me importa la multitud de vuestros sacrificios?
–dice Yahveh–.
Estoy harto de holocaustos de carneros
y de grasa de cebones;
la sangre de toros, corderos y cabritos
no me gusta.
12Cuando venís a presentaros a mí,
¿quién buscó de vosotros
que pisarais mis atrios?
13No sigáis trayendo vana ofrenda,
el incienso me es abominable.
Novilunios, sábados, asambleas:
crimen con festividad no lo soporto.
14Vuestros novilunios y vuestras solemnidades
yo las detesto;
son para mí una carga
que ya estaba cansado de llevar.
15Cuando extendáis vuestras palmas,
ocultaré de vosotros mis ojos;
aunque multipliquéis las oraciones,
no os escucharé.
Vuestras manos están llenas de sangre:
16lavaos, purificaos,
apartad vuestras malas acciones
de delante de mis ojos;
cesad de obrar el mal,
17aprended a obrar el bien;
buscad lo que es justo,

enderezad lo violento;
defended al huérfano,
proteged a la viuda.
18*Venid, pues, y discutamos,*
–dice Yahveh–:
si son vuestros pecados como la grana,
blanquearán como la nieve;
si son rojos como el carmín,
se volverán como la lana.
19*Si queréis obedecer,*
lo mejor del país comeréis;
20*si rehusáis y os rebeláis,*
por la espada seréis devorados.
–Ha hablado la boca de Yahveh–.

En el pasaje anterior se hacía referencia a las relaciones generales entre Dios y el pueblo, pero ahora se pasa a las relaciones que se instauran en el culto. No se trata del problema de exigir un culto sincero, evidente por sí mismo, sino de la autenticidad de un culto como el que surge gracias a la vinculación con la justicia social: esto es lo que pondrá de manifiesto Jeremías en el célebre discurso del templo (cap. 7). Mientras el pueblo viva en la injusticia, bajo la presión de autoridades corrompidas (los «jefes de Sodoma»), el culto queda completamente falseado y Jerusalén corre el riesgo de volverse como las dos ciudades destruidas. Por tanto, la condena se refiere a un culto separado de la vida, la situación de quien reserva a Dios determinados momentos de la semana, pero lo excluye de la cotidianidad donde se viven las relaciones con los otros. En cambio, presentarse ante el Señor y pisar sus atrios es un reflejo de la propia vida en Dios, un conocerse en él como él conoce al ser humano, con el objetivo de mejorar la propia conducta: de este modo se desencadena un proceso que va desde la vida al templo y desde el templo a la vida. Esto implica diversas actitudes vinculadas entre sí.

En primer lugar, se invita al ser humano a cultivar un deseo profundo de unirse a Dios, reconociéndolo como el valor absoluto de la propia existencia, y por tanto, a dejarse iluminar por su luz penetrante –como ha experimentado personalmente Isaías– de la cual nada escapa, y a poner en práctica su voluntad en los aspectos concretos de la existencia. La voluntad divina en la época en que habla el profeta se identifica con la preocupación por los más débiles, con «buscar lo que es justo, defender al huérfano y proteger a la viuda» (1,17). La ausencia de esta triple actitud corrompe por completo el culto, desde los sacrificios que carecen de interés hasta las ofrendas de la grasa y la sangre de las que Dios está harto, hasta las visitas no solicitadas, los gestos perfectamente ejecutados de los cuales se aparta la mirada divina, y las oraciones no escuchadas. La calidad de las relaciones con el prójimo, especialmente con el más débil, es lo que concede validez a las relaciones con Dios.

Isaías constituye un anticipo de Juan: «quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve» (1Jn 4,20). Sin la menor duda, ofrece la materia requerida para la magnífica definición de Santiago: «La religión pura y sin mancha delante de Dios y Padre es ésta: visitar huérfanos y viudas en su tribulación, y conservarse limpio del contagio del mundo» (Sant 1,27). Los ámbitos de la justicia abarcan tres planos. Desde el enunciado del compromiso a través de categorías generales («bien que hay que hacer» y «mal que hay que evitar») se pasa a aspectos específicos («justicia» y «oprimidos»), y luego a elementos concretos y personales (huérfanos y viudas, a los que se añadirán los extranjeros). Los nueve verbos en imperativo reflejan el dinamismo y la continuidad del compromiso que no se limita a una decisión aislada. Es preciso recorrer un camino largo, que no admite saltos. Además, hay que tener en cuenta los retrocesos constituidos por las decisiones egoístas contra la justicia. Es necesario abandonar un

pasado negativo («cesad»), una pesada herencia que recae sobre todos, y hacerse conscientes de la dificultad que implica introducirse y continuar por la senda del bien posible, gracias a un aprendizaje lento y gradual («aprended»). Los principales obstáculos son las estructuras injustas, de pecado, que convierten en inútil el esfuerzo honrado y sincero del individuo (intereses creados, exigencias deshonrosas para la persona, sobornos, freno de la carrera de aquellos que no se someten al sistema). Es posible que para una persona honrada resulte fácil optar por «tener menos» para «ser más», pero es el porvenir de los hijos lo que en ocasiones vuelve dramática la elección de la honradez. El verbo «buscar la justicia» invita a un dinamismo permanente, a discernir de manera concreta cuál es la mejor actitud. Pronostica intentos logrados y fracasos, sabiendo que jamás se frustrará una esperanza que se fundamente en Dios, aunque a menudo se hundan las esperanzas humanas, al igual que caen las hojas en otoño.

Cuando la vida queda penetrada por este múltiple dinamismo, el culto se convierte en señal de autodonación: Dios lo acepta y lo agradece como exteriorización de la persona, como el rescate del primogénito a través de la ofrenda de un par de tórtolas o de pichones (cf. Lc 2,24). Es entonces cuando también el gesto externo se vuelve útil, y permite que todo el ser humano participe armónicamente en la alabanza de Dios, contribuyendo a reforzar la convicción interior y siendo útil para otras personas (el sacerdote oficiante, los pobres que se benefician de ello). En consecuencia, hay que excluir que los profetas defiendan una religión carente de mediaciones, basada únicamente en la palabra. Se sitúan en la línea expuesta por Jesús: «Si al ir a presentar tu ofrenda ante el altar, recuerdas allí que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda ante el altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano, y entonces vuelve a presentar tu ofrenda» (Mt 5,23). La impresión contraria que

un occidental puede deducir de las palabras se debe al estilo semítico, de acuerdo con el cual se declara que lo inferior (el gesto cultual) carece de valor para poner de manifiesto lo principal (la justicia). A veces este concepto se expresa mediante un lenguaje claro para nosotros los occidentales: «La obediencia es mejor que el sacrificio, y la docilidad que el sebo de carneros» (1Sam 15,22). En otros casos la frase exige reflexionar: «Quiero amor, y no sacrificios, el conocimiento de Dios más que los holocaustos» (6,6). En determinados textos la dificultad puede solucionarse únicamente a través de la comparación con los pasajes paralelos, como en la célebre afirmación de Jesús sobre el «odio» a los padres.

Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre y a su madre, a la mujer... no puede ser mi discípulo (Lc 14,26).

El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí (Mt 10,37).

Isaías vuelve sobre el tema de la oración en una de sus últimas afirmaciones, y rechaza la repetición monótona y tradicional de fórmulas que no se abren al Dios capaz de obrar maravillas. «Por cuanto este pueblo se me acerca con su boca y con sus labios me honra, pero su corazón está lejos de mí y el temor que me tiene es precepto humano rutinario, por eso, aquí estoy, seguiré haciendo maravillas y portentosos prodigios con el pueblo éste: perecerá la sabiduría de sus sabios y se eclipsará el saber de sus sagaces» (29,13-14). Este pensamiento, que Jesús vuelve a expresar con objeto de luchar contra las falsas tradiciones farisaicas (Mt 15,8-9), y que Pablo reitera para fundamentar la predicación de la cruz considerada por la sabiduría humana como una necedad (1Cor 1,19), asigna al culto la finalidad primaria de abrirse a la novedad de Dios.

Continúa existiendo el problema de los sacrificios cruentos, con las minuciosas descripciones sobre las cuales puede hallarse una amplia documentación en Lev 1-5. No cabe duda de que esto choca con la sensibilidad moderna y provoca lógicas reacciones en las entidades protectoras de animales. En el gesto cultual es preciso diferenciar entre el significado perenne que antes se ha recordado y las concreciones sujetas al tiempo y que por fuerza hay que superar. Para una sociedad primitiva, agrícola y ganadera, el animal representa el más escogido de los bienes y en cierto sentido forma parte de la familia. «Cuando toda una sociedad vive de un modo tan directo de sus rebaños y de sus campos, resulta obligado que el culto se coloque bajo el signo de los sacrificios sangrientos y no sangrientos. Además, se requiere que dichos sacrificios otorguen un carácter religioso a las comidas habituales en las que se come y se bebe aquello que se destina a la utilización personal. La legislación de Israel entra en estos detalles, porque posee –entre otros rasgos– un aspecto social: se trata de una normativa legal que rige el mantenimiento del santuario y del personal que está a cargo del templo... también en Israel habría existido una forma de paganismo si la religión de YHWH no hubiese hecho referencia, mediante prescripciones muy específicas, a todos los acontecimientos que caracterizan la vida agrícola» (H. Renckens).

El gesto cultual, vinculado al tiempo, en el momento en el cual se lleva a cabo y se especifica, plantea de inmediato el problema de su superación: la mentalidad bíblica exige un gesto y, al mismo tiempo, deja la libertad de concretarlo en relación con los hábitos y los significados que se proponen los seres humanos. Las formas externas, siempre sujetas a cambios, pueden crear tensiones superables mediante una referencia a la Palabra. Sucede algo parecido con las normas legales, en especial las que rigen la alimentación. Yoyaquín, que «comió

siempre en la mesa [del rey de Babilonia] durante todos los días de su vida» (2Re 25,29), no manifiesta escrúpulos con respecto a los alimentos, a diferencia de Daniel, que «decidió en su corazón no contaminarse con los manjares del rey» (Dan 1,8), al igual que hacen –de un modo aún más tenaz– Eleazar y los siete hermanos Macabeos (2Mac 6,18; 7,1). Jesús declara que todos los alimentos son puros (Mc 7,19), y Pablo afirma que «el reino de Dios no consiste en tal clase de comida o de bebida, sino en justicia y paz y alegría en el Espíritu Santo» (Rom 14,17), defendiendo el «culto espiritual» (Rom 12,1) por el cual la vida se dirige hacia lo alto.

Este pasaje también toma la forma del proceso, abierto y cerrado por el Señor («dice el Señor», «la boca del Señor ha dicho»), pero introduce un avance con respecto a los versículos precedentes: asume la forma de diálogo de igual a igual, de acogida divina sin prejuicios («venid y discutamos»). Únicamente en el coloquio con Dios, mediante un talante abierto y sin velos, el ser humano se descubrirá y se conocerá a sí mismo. La contraposición del «rojo/púrpura» de los pecados y del «blanco» para la inocencia (cabría esperar el binomio negro/blanco, como en Job 10,21; Lam 4,8; Ap 6,5) se propone demostrar la posibilidad de remisión de todos los pecados: Dios sólo exige que el ser humano haga suya la verdad y lo reconozca, al final quizás de un largo y accidentado examen. La elección del rojo hace referencia a la sangre de los homicidios (v. 15), a los vestidos lujosos como los de la gran prostituta del Apocalipsis (17,4), o al fuego de los incendios provocados por los enemigos (1,7; 10,18). «El color rojo del pecado podría relacionarse con el término que designa al hombre, *ādām*, el terrestre, el rojizo: el ser humano es rojo y Dios es blanco, lo cual constituye un tema de meditación que el exegeta transmite a los simbolistas y a los artistas» (E. Jacob).

Los dos últimos versículos, añadidos por discípulos,

conceptualizan con términos propios de Isaías lo que ya estaba implícito en la imagen cromática: la docilidad y la escucha, es decir, la obediencia, permiten gozar de los dones de Dios, mientras que –por el contrario– la terquedad y la rebelión (v. 2.5.20) abren la puerta a las invasiones y la destrucción.

III

«¡AY CÓMO SE VOLVIÓ PROSTITUTA LA CIUDAD FIEL!»
(Isaías 1,21-28)

Después de enfrentarse con el pueblo, Isaías se encara con la ciudad que primero se indica de un modo genérico y más tarde se identifica en dos ocasiones con «Sión», la parte más antigua de Jerusalén, situada en la colina occidental, lugar del cenáculo alejado del templo (1,27 y 1,20*b*, en las antiguas traducciones griega y latina). Las palabras iniciales «¡ay cómo...!» anuncian el contraste entre lo negativo del momento actual y lo positivo del pasado (1,21-23; cf. 2Sam 1,19-27; Lam 1,1; 2,1; 4,1). La segunda parte (1,24-26) queda caracterizada mediante la exclamación «ah» que sirve de introducción al juicio. Junto con el tema de la justicia (1,21-27), predominan las comparaciones prostituta-fiel, justicia-asesinos, plata-escoria, vino-agua, príncipes-comparsas de ladrones: los dos últimos versículos, probablemente debidos a los discípulos, resumen con reiteración las hermosas imágenes anteriores.

21 *¡Ay cómo se volvió prostituta*
la ciudad fiel!
Estaba repleta de derecho,

en ella se albergaba la justicia;
pero ahora, asesinos.
[22]*Tu plata se ha vuelto escoria;*
tu vino, cortado con agua;
[23]*Tus príncipes son rebeldes,*
comparsas de ladrones,
cada cual ama el soborno,
anda a la caza de regalos.
Al huérfano no lo defienden,
la causa de la viuda no llega a ellos.
[24]*Por eso –oráculo del Señor,*
Yahveh Sebaot,
el Fuerte de Israel–
¡ah! me solazaré de mis adversarios,
me vengaré de mis enemigos.
[25]*Volveré mi mano contra ti,*
limpiaré, como la lejía, tus escorias,
apartaré todo tu estaño.
[26]*Haré a tus jueces como eran al principio;*
a tus consejeros, como al comienzo.
Después te llamarán villa de justicia,
ciudad fiel.
[27]*Sión será rescatada por el derecho;*
y sus convertidos, por la justicia.
[28]*¡Ruina sobre rebeldes y pecadores a la vez!*
Los que abandonaron a Yahveh perecerán.

Los profetas tienen como objetivo primario revelar la relación actual –a menudo inauténtica– del ser humano, individualmente y en grupo, con Dios. No se proponen definir al ser humano como hacen por ejemplo el Génesis («imagen y semejanza de Dios») y los libros sapienciales. Para que esta situación pase a primer plano apelan a las más diversas imágenes, comparando al pueblo con una viña, un hijo o una esposa. Oseas es el primero que aplica la categoría nupcial a las relaciones entre Dios y su pueblo. Así encuentra alivio el tormento

que le causa la infidelidad de su esposa Gómer, una vez que comprende que el mismo Dios sufre por una infidelidad más profunda y lacerante, en la que vive el pueblo desde hace tiempo, poniendo su esperanza en los ídolos, de los cuales espera obtener beneficios. «Me iré tras mis amantes, que me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi aceite y mis bebidas» (Os 2,7). Dirigirse a los templos cananeos para llevar a cabo actos de culto a los baales constituye una auténtica traición, un adulterio. Oseas, por lo tanto, apoyándose en su experiencia familiar se atreve a decir a sus conciudadanos: «¡Sois como mi mujer!»

Jeremías vuelve a exponer este pensamiento: después de la fidelidad en el desierto, durante la época del amor de novios, del seguimiento confiado por una tierra inhóspita, ve en el pueblo un cambio repentino e inexplicable. «Me abandonaron a mí, fuente de aguas vivas, para excavarse cisternas, cisternas agrietadas, que no retienen el agua» (Jer 2,13). Para Jeremías el adulterio se consuma al otorgar de nuevo la confianza a las instituciones humanas, sobre todo en el templo, considerado como fuente de seguridad. «No confiéis en estas engañosas palabras: El templo de Yahveh, el templo de Yahveh, el templo de Yahveh es éste» (7,4). También Ezequiel, a través de perspectivas diferentes y complementarias (cf. las diferencias entre los caps. 16.20.23), considera como adulterio la desobediencia a la voluntad divina tal como se manifiesta en los preceptos de la ley: «no procedieron según mis leyes, despreciaron mis normas, por medio de las cuales vive el hombre que las cumple, y profanaron constantemente mis sábados» (Ez 20,13.21). Cada uno de los tres profetas especifica de un modo distinto la acusación de adulterio: culto a los baales, en Oseas; confianza absoluta en el templo y en las instituciones, en Jeremías, y desobediencia a los mandamientos, en Ezequiel.

Isaías se integra en esta tradición aportando una

perspectiva original. La prostitución que anula la fidelidad anterior consiste en la opresión de los débiles, simbolizados por los huérfanos y las viudas. «Ser fiel conyugal y amorosamente al Señor consiste en administrar y garantizar la justicia cívica» (L. Alonso Schökel). Un discípulo hace suyo el criterio de Isaías, mediante una aproximación eficaz que condiciona el don de la salvación al ejercicio efectivo de la justicia humana, a la equidad con todos. «Guardad el derecho y practicad la justicia, que mi salvación está próxima a llegar, y mi justicia para revelarse» (Is 56,1). Dentro de una perspectiva más amplia, los últimos escritos de la revelación consideran que la demostración del amor a Dios consiste en acoger al prójimo. «El que practica la justicia es justo, como justo es él... quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve» (1Jn 3,7; 4,20; cf. Sant 5,1-6).

La denuncia de adulterio que plantea Isaías se despliega a través de cinco planos cada vez más concretos. Comienza con un repentino grito de dolor y de asombro, mediante desinencias siempre femeninas y en tercera persona, que agravan la situación actual de «prostituta» que manifiesta la ciudad, apelando al recuerdo de la «fidelidad» de antaño. No se trata de una exageración ni de un desahogo sin motivos: al aplicar equitativamente el derecho había justicia, pero ahora hay asesinos. Esta contraposición lleva a pensar en sentencias judiciales que no castigan a los responsables, como exigen los términos «sobornos» y «justicia» (v. 23.26). A continuación, el discurso en primera persona ilustra la profundidad de la traición apelando a dos imágenes: el deterioro de la moneda de cambio más corriente, la plata, y de la bebida que suscita la alegría compartida, el vino. Los responsables del orden público son los primeros en perturbarlo, provocando rebeliones y robos, y exigiendo regalos. En esta situación el que sufre es siempre el más débil, es decir, los huérfanos y las viudas.

La indiferencia de los príncipes contrasta con la preocupación de Dios. Su voluntad de cambio se hace patente a través de la afirmación según la cual se trata de un «oráculo», es decir, de un pronunciamiento solemne en el cual el Señor compromete su autoridad, y a través de los apelativos con que se presenta. YHWH indica que es defensor de los pobres, evocando la liberación del pueblo oprimido en Egipto y manifestando su influjo sobre la historia; Señor de los ejércitos [Sebaot], esto es, de las constelaciones y los cuerpos celestiales, lo cual revela su potencia en el plano cósmico, extendida a todo el universo. El tercer título, «Fuerte de Israel», con más frecuencia «de Jacob» (Gén 49,24; Is 49,26; 60,16; Sal 132,2), nos lleva al interior del pueblo de la alianza y manifiesta una relación íntima y particular: es el Dios de los padres, el libertador, el Dios del universo el que interviene. Todo atropello causado al pobre debe inducir a una seria reflexión y a un temor saludable: Dios está de parte del pobre, está decidido a defenderlo a toda costa y se halla dispuesto a intervenir. A los ojos de Dios, el opresor –en cambio– se convierte en el más pobre desde el punto de vista espiritual, y pierde la mayor de las riquezas: la amistad con Dios. El Señor, empero, no abandona ni siquiera al poderoso dominador, que se ha transformado en despreciable a sus ojos, e inicia en él un camino de recuperación a través del juicio. ¿Con qué fin?

El juicio no tiene como objeto la muerte, sino la vida. Dios exige satisfacción, lleva a cabo un castigo, pero con vistas a la purificación, a un retorno a la situación inicial, a la pureza y la fidelidad originarias. La intervención de Dios, como todos los gestos causados por el amor, es creativa y transformadora. Ya lo había afirmado Oseas al aplicar a la esposa adúltera el verbo «desposarse», que normalmente hace referencia a una virgen, anunciando así la capacidad transformadora del amor. «Yo seré tu esposo para siempre, yo seré tu esposo en

justicia y derecho, en amor y misericordia; yo seré tu esposo en fidelidad» (2,21-22). Jeremías lo repite, como fruto de la «nueva alianza», especificando que el regreso a la fidelidad sólo es posible mediante un acto creativo de Dios: «Yahveh crea una novedad en la tierra: la mujer circunda al varón» (31,22); lo afirma Ezequiel, como consecuencia del «recuerdo» del Señor que hará que se adquiera conciencia de los pecados con vistas a una alianza eterna: «Recordaré mi alianza, la que hice contigo en los días de tu juventud, y estableceré en favor tuyo una alianza eterna» (16,60). También Isaías se coloca en esta línea: «Limpiaré, como la lejía, tus escorias, apartaré todo tu estaño. Haré a tus jueces como eran al principio.»

La perspectiva de renovación se expresa mediante la utilización de un nombre nuevo: la ciudad será «justicia» y «fidelidad». Para la Biblia el nombre expresa la naturaleza de una persona o de una realidad: ya no es Abram, sino Abraham, ya no es Simón, sino Pedro. El pecado señala el polo opuesto a la meta, hacia la cual podemos dirigirnos de nuevo, si se produce una conversión. «Oh culpa feliz», afirma la liturgia pascual. Para que el juicio produzca una liberación, es preciso que Jerusalén tome una decisión. En ese momento se encuentra titubeante: puede escoger la vida y la felicidad, o la muerte y la tristeza. El texto auténtico de Isaías permite intuirlo, y los añadidos lo explicitan: los convertidos se renovarán en la justicia, los rebeldes acabarán en la ruina.

La categoría del desposorio, en mayor medida que la de la paternidad que figura en el texto I, concibe las relaciones Dios-pueblo y Dios-ser humano desde una perspectiva de exclusividad y de donación sin reservas. Sustraer aquello que se ha dado libremente constituye un adulterio: la realidad sustraída se dirige hacia otro lugar, o como mínimo hacia sí mismo, a su propio egoísmo. También en este caso el regreso a Dios pasa a través

de la atención al ser humano. La descripción de Jerusalén que hace Isaías se parece al rostro de nuestras ciudades y de todas las personas: corrupción, sobornos, asesinatos, desigualdades sociales. En consecuencia, la fidelidad al Señor pasa a través de la fidelidad al más débil, con el que Cristo afirma identificarse: «Todo lo que hicisteis [dar de comer, dar de beber, alojar, vestir, curar, visitar] con uno de estos hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis» (Mt 25,40). Curar al herido apelando a todas nuestras propias capacidades es imitar al Señor, que no se propone condenar sino sanar el mal que el ser humano se ha hecho a sí mismo, aunque a menudo el que sufre no sea el culpable. El juicio divino se prepara de manera gradual y se pone de manifiesto al final. «Ya el hacha está puesta a la raíz de los árboles» (Mt 3,10). Para que este final sea liberación y no condenación es preciso tomar como punto de partida el «practicar la verdad» (Jn 3,21) para encontrar a Cristo, verdad liberadora (Jn 8,32): es un camino que se abre a todos, incluso al ateo.

IV

«FORJARÁN AZADONES CON SUS ESPADAS Y HOCES CON SUS LANZAS»
(Isaías 2,2-5)

Ahora el horizonte espacio-temporal se extiende hasta el infinito. Se pasa desde el momento actual de los textos examinados «hasta el final de los tiempos», desde Jerusalén y Judá a «todas las naciones», de las violentas invectivas a las entusiastas perspectivas de paz. Al camino material para llegar a Sión se opone un camino espiritual basado en el deseo de ser dirigidos por el Señor, de seguir «su ley y su palabra» con la paz como meta, descrita mediante imágenes que se cuentan entre las más hermosas de la literatura mundial. Los versículos son comprensibles de inmediato, y forman pasajes delicados y con un rico contenido. La universalidad de este canto a la paz se hace presente, de una manera casi idéntica, en Miq 4,1-5. Éste añade un idílico fragmento de vida cotidiana («Cada cual se sentará bajo su parra y bajo su higuera, sin que nadie le moleste») y la precedencia de la «casa de Jacob» en la peregrinación de los pueblos.

Persiste el problema del origen de estos dos pasajes paralelos. Se ha hablado de un pensamiento de Isaías reiterado por Miqueas o, a la inversa, de un discurso de Miqueas que utiliza Isaías, o incluso de un texto pre-

existente replanteado de manera independiente por los dos profetas del sur. En la actualidad son muchos los exegetas que le atribuyen una datación postexílica, debido a la relación con Miq 4-5, que se considera un texto tardío, a la imposibilidad de conciliar una visión optimista, universal y escatológica con los tonos severos de la profecía del siglo VIII, a los vínculos existentes con los cantos de Sión (Sal 46; 48; 84; 86; 87) y con otros textos (Is 60; Ag 2,6-9), y al tema mismo de la peregrinación de los pueblos. Los argumentos a favor de esta datación tardía no parecen demasiado convincentes. Resulta más verosímil la hipótesis que considera este texto como un desarrollo, efectuado por el profeta mismo o por los discípulos de Isaías, y que se basa en la centralidad de Sión y en la esperanza de un porvenir de justicia y de paz. Esta conclusión acerca de la formación del texto es decisiva para comprender su mensaje.

[2]*Sucederá al fin de los días*
que la montaña del templo de Yahveh
estará asentada en la cumbre de los montes
y se elevará por encima de los collados.
Afluirán a ella todas las naciones,
[3]*vendrán pueblos numerosos y dirán:*
Venid y subamos
a la montaña de Yahveh,
al templo del Dios de Jacob,
para que nos enseñe sus caminos
y sigamos sus senderos,
porque de Sión saldrá la ley,
y de Jerusalén, la palabra de Yahveh.
[4]*Él juzgará las naciones*
y será el árbitro de pueblos numerosos;
forjarán azadones con sus espadas
y hoces con sus lanzas.
No alzará la espada nación contra nación
ni se adiestrarán más en la guerra.

5*¡Casa de Jacob, venid*
y caminemos a la luz de Yahveh!

Imaginemos al autor inspirado que, desde lo alto de la colina del templo, observa las caravanas que el día de la festividad de los Tabernáculos, solemnidad otoñal y plena de sugerencias (cf. Lev 23,36; Jn 7,37), desde distintos lugares se dirigen hacia el santuario, se aproximan, se encuentran y ascienden con decisión hasta que pueden oírse sus cánticos. Esta escena que surge en la fantasía del profeta deja su lugar a una segunda visión: a lo lejos, dentro de una serie de elevaciones, se alza una montaña más alta que parece unir el cielo y la tierra, poblada de personas procedentes de todo el mundo y que tienen la intención de escalarla, convencidas de encontrar allí al Señor como maestro y guía hacia senderos de paz. El conjunto del mensaje aparece con claridad. El templo descrito es mucho mayor que el templo de Salomón, y muy distinto. Entre otras cosas, la colina en que éste se encuentra se ve superada en altura –aunque sea por escasas decenas de metros– por el monte de los Olivos e incluso por las colinas occidentales. «Transformándose en una visión poética, Sión logra que se desvanezca y se aniquile el episodio de Babel, el monte artificial que los seres humanos construían para llegar hasta el cielo, la confusión de las lenguas, la dispersión. En oposición a una torre soberbia, el monte de la presencia divina. A diferencia de las lenguas que se confunden, la palabra de Dios que todos comprenden y aceptan. Frente a la dispersión, la reunión. El sueño del profeta comienza a realizarse en Pentecostés, confluencia de pueblos distintos que entienden las nuevas lenguas del Espíritu (Act 2)» (L. Alonso Schökel).

Esta perspectiva constituye la meta y el motivo que el texto indica con objeto de superar las situaciones negativas ya descritas: la rebelión de los hijos, la separación entre culto y vida, la infidelidad de la esposa. La

mención cronológica «después de aquellos días» (que sería la traducción literal) no nos lleva al final de la historia, sino que señala un objetivo más cercano, al alcance del ser humano de todas las épocas. Hay que superar el particularismo y el nacionalismo. Un lugar y un pueblo no son otra cosa que custodios del don de Dios, y lo traicionan si no lo comunican: no se es grande si se crece en contraposición a los demás y a expensas de ellos, sino si uno ayuda a crecer a los otros, como ponen de manifiesto las leyes del desarrollo de las personas individuales. El pueblo elegido se halla en camino, como todos, hacia la plenitud. «Casa de Jacob, caminemos.» «Créeme, mujer; llega la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre» (Jn 4,21).

La referencia al monte y al templo incluye su superación: se contempla en perspectiva el monte desde el cual Jesús transmite el mandato misionero dirigido a todas las naciones (Mt 28,16-20) y –al final de los tiempos– el nuevo monte de Dios. «Y me llevó en espíritu a un monte grande y elevado; y me mostró la ciudad santa, Jerusalén, que bajaba del cielo, de parte de Dios, y tenía la gloria de Dios... No vi santuario en ella; porque su santuario es el Señor, Dios todopoderoso, y el Cordero» (Ap 21,10.22). Todos los pueblos, lugares o instituciones deben tender hacia su propia superación para no correr el riesgo de dejar de ser mediadores de los dones divinos y transformarse en explotadores de tales dones. Hay que buscar el monte y el pueblo, no porque sean un monte o un pueblo determinados, sino porque el Señor habita en ellos. Los tres genitivos «de Yahveh, del Dios de Jacob, palabra y luz de Yahveh» indican el origen de tanta grandeza. El lugar central que ocupa Dios es el que justifica el doble movimiento centrípeto-ascendente de los pueblos que suben a la ciudad, y centrífugo-descendente de la irradiación que ésta emite. Por tanto, nos encontramos ante una superación de la visión deuteronomista: «¿Qué nación hay tan grande que ten-

ga los dioses tan cerca de ella... que tenga normas y preceptos tan justos...?» (Dt 4,7.8). La relación YHWH-nación elegida se integra ahora en la relación YHWH-todas las naciones.

Los diversos textos atribuyen una doble motivación a la subida a Jerusalén. A veces son los ejércitos enemigos los que suben para asediar la ciudad, pero los rechaza la intervención protectora del Señor que «saldrá y peleará contra aquellas naciones» (Zac 14,3). En otras ocasiones «a los extranjeros que se asocian a Yahveh para servirle, ... los llevaré a mi santa montaña y los alegraré en mi casa de oración. Sus holocaustos y sus sacrificios serán aceptos sobre mi altar, porque mi casa es casa de oración, y así lo llamarán todos los pueblos» (Is 56,6-7). La peregrinación de Is 2 tiene una finalidad «política», no militar ni cultual. Se trata de que las naciones se hagan conscientes de la imposibilidad de lograr entendimiento y armonía sin el Señor. Los numerosos intentos realizados con anterioridad han fracasado. En realidad, si el hombre lograse por sí solo vivir en una armonía perenne con los demás, el ateo dispondría de una prueba contra la existencia de Dios, a quien el ser humano necesita sobre todo para amar.

El objetivo de la peregrinación se hace concreto a través de momentos distintos y complementarios. Se invita al ser humano a adquirir una conciencia cada vez más profunda de que sólo conseguirá encontrarse a sí mismo si entra en los caminos de Dios, es decir, en el actuar de Dios a través de la historia, lo cual le ofrece criterios de conducta. Oseas, por ejemplo, de conformidad con la ley se ha divorciado de la adúltera Gómer, pero se une de nuevo con ella, aceptándola tal como es y tratando de mejorarla, cuando descubre que Dios continúa siendo fiel al pueblo pecador. Al conocimiento le sigue la voluntad de «caminar» por los senderos divinos. El verbo «caminar», que caracteriza de un modo dinámico la existencia, evoca el caminar de Dios junto

al pueblo en el desierto (Éx 34,8) y se proyecta sobre Jesús que es «el camino» (Jn 14,6) y sobre los cristianos «adictos al Camino» (Act 9,2). Todo esto permite que el ser humano se construya un programa y un estilo de vida propios, y cree una «moral propia» sin caer en el subjetivismo.

El paralelismo *tôrāh*-palabra, instrucción y coloquio, estimula a todos a buscar las épocas y los momentos de la comunicación con Dios. Sión-Jerusalén, gracias a la singularidad de su historia, advierte al ser humano que no suponga con demasiada facilidad dónde se esconde Dios para él. Abraham lo encuentra en la puerta de la tienda, a la hora del día en que hace más calor (Gén 18,1), Moisés en la zarza ardiendo (Éx 3,2), Isaías en el templo (6,1), el pueblo durante las penalidades del exilio (Is 54,4-6) y Pablo en su furiosa carrera en dirección a Damasco (Act 9). Esto exige disponibilidad, atención, constancia, y otorgar un amplio crédito a la novedad de Dios que se revela mediante los signos de los tiempos, los deseos de las personas y el rostro de los que sufren. A continuación, el texto menciona el divino albedrío, al que se alude al mencionar los enviados de las naciones (14,32), y que se afirma de un modo más directo al hablar de los «mensajeros ligeros» que se dirigen a Nubia (18,2), al igual que en el severo oráculo contra Egipto (19,1-14). La decisión que el profeta proclama en nombre de Dios exige una disponibilidad a renunciar a algo con vistas al bien mayor de la paz. En este pasaje se proclama la renuncia a las armas y su transformación en herramientas pacíficas para las labores agrícolas: para que el propósito se vuelva creíble es necesario cesar en la fabricación de armas (cf. Sal 46,10-11; Os 2,20; Miq 5,9-13). El empleo de la fuerza es algo directamente contrario a la confianza en Dios.

Este realismo político, la paz mediante el desarme general, está en condiciones de inspirar a los pacifistas modernos, creyentes o no, siempre que no se olvide la

ley de la cruz: la previsible derrota que hoy sufra quien escoja el camino de la no violencia sólo puede verse compensada por la esperanza anticipadora de un éxito en el día de mañana. Por consiguiente, el adagio clásico «si quieres la paz, prepara la guerra» puede transformarse en «si quieres la paz, ten el valor de arriesgarte y estar dispuesto a perder algo hoy». El modelo de todos los programas de paz y de comunión continúa siendo siempre Cristo, que ha reconciliado a los dos pueblos (hebreos y paganos) con Dios en un solo cuerpo por medio de la cruz, destruyendo en sí mismo la enemistad (Ef 2,14).

V

«AL QUE QUEDE EN SIÓN SANTO SE LE LLAMARÁ»
(Isaías 4,2-6)

Este breve pasaje, perfectamente delimitado, constituye el segundo arco que sostiene la esperanza de Isaías, a continuación de la primera imagen de la peregrinación de los pueblos hacia el monte Santo (2,2-5): «Subamos a la montaña de Yahveh.» «Yahveh vendrá al monte Sión» (2,3; 4,5). Entre ambas expresiones (2,6 - 4,1) destacan una serie de representaciones negativas de la perversa situación de la ciudad. Se aprecia con claridad la contraposición entre el texto que nos proponemos examinar y los elementos precedentes. «A la escasez de hombres le sigue la continuidad de los sobrevivientes, a los delitos de las mujeres, una gran purificación, y a los príncipes infieles les sucede la simiente de David (fácilmente interpretable en clave mesiánica); a la ruina de Jerusalén le sucede el antiguo e incrementado esplendor de Sión» (L. Alonso Schökel). El pasaje –no siempre claro– resume a través de una alternancia de poesía y prosa los temas principales de Isaías: el resto, la santidad, la gloria, Sión/Jerusalén, la creación, la vida, la purificación, el derecho y la nueva temática del «libro de la vida».

Una doble inspiración nutre la fuerza de estos den-

sos versículos: la tradición davídica referente a la simiente de David y al lugar santo (recordemos los dos sentidos de *bayt* en 2Sam 7, «casa/templo» y «casa/descendencia»), y la tradición del éxodo acerca de la nube y la nación consagrada (Éx 19). La unidad de los diversos temas queda asegurada por la presencia del Señor, nombrado cuatro veces como sujeto (4,4-5) y como centro de los signos que lo representan. El texto tiene como objetivo alimentar la confianza en las promesas divinas, a pesar del aparente desmentido que suponen numerosos acontecimientos: la fórmula «aquel día» concede a la esperanza un matiz escatológico, pero en el interior de la historia. Este valioso pasaje revela el apoyo que el pensamiento de Isaías ha otorgado a tantas generaciones. Para captar su fuerza, invitamos al lector a leer los dos capítulos precedentes, que sintetizamos brevemente.

En ellos aparece el tema del juicio divino acerca de la realidad humana, introducido por la contraposición «la altanería de los humanos será abatida, y sólo Yahveh será ensalzado». La casa de Jacob, aunque posea la riqueza de la revelación, ha confiado en la magia y los hechizos orientales, en las riquezas y en los caballos, en sus propias fuerzas, olvidando que «en la nariz del hombre apenas hay un soplo» (2,22). Por esto, en primer lugar se ha visto derrotada la arrogancia masculina (3,1-15) de aquellos que se consideran indispensables para la sociedad (valientes, guerreros, jueces, profetas, ancianos, notables, consejeros), y más tarde, la vanidad femenina (3,16 - 4,1) que –para cubrir su propio vacío absoluto– recurre a 21 objetos (3 veces 7, es decir, un número incalculable) para adornarse, descritos por el profeta con un sarcasmo lleno de complacencia. El inevitable castigo se ajusta rigurosamente a la ley del talión. Los hombres se verán sustituidos en el gobierno del pueblo: «Haré a muchachos sus jefes y los gobernarán jovenzuelos»; las hijas de Sión, «puesto que se pa-

vonean y van con el cuello erguido, guiñando los ojos, caminando a pasitos, tintineando las ajorcas de sus pies», serán expuestas a la vergüenza pública. Isaías no ataca a las mujeres en particular, pero ve en su conducta un signo de la decadencia de la ciudad. Después de páginas llenas de severidad, aparece un anuncio de salvación.

2Aquel día
el brote de Yahveh será
hermosura y gloria;
y el fruto del país,
honor y esplendor para los supervivientes de Israel.
3Entonces el que quede en Sión,
al que sobreviva en Jerusalén,
santo se le llamará;
quedará siempre inscrito para vivir en Jerusalén.
4Cuando el Señor haya lavado
la mancha de las hijas de Sión
y limpiado la sangre de Jerusalén de su interior
con viento de juicio y con viento abrasador,
5entonces creará Yahveh
sobre todo el lugar del monte Sión
y sobre sus santas asambleas
una nube de humo de día
y un resplandor de fuego llameante de noche,
porque sobre toda la gloria de Yahveh habrá un dosel:
6una tienda que de día dará sombra contra el calor,
y refugio y abrigo contra el aguacero y la lluvia.

El sentido para nuestra vida surge de la comprensión de cada uno de los aspectos que, como elementos de un mosaico, configuran la esperanza.

El *brote*, término empleado de forma paralela a «fruto del país», anuncia la expansión y la renovación de todo lo que existe en la creación, en la historia, en el pueblo elegido y en el linaje de David. Constituye un anun-

cio del prodigio, la armonía y la certidumbre en la acción salvífica del Señor. Sin embargo, el interés se centra en el valor mesiánico tal como se reinterpreta en los textos de Isaías (11,1: renuevo, tallo), del Segundo Isaías (43,16: germine la justicia) y de Jeremías («Mirad que vienen días –oráculo de Yahveh– en que suscitaré a David un germen justo que reinará como rey y obrará con prudencia, y practicará el derecho y la justicia en el país»: Jer 23,5; cf. 33,15). Zacarías (3,8; 6,12) denomina «siervo» a este germen justo y lo identifica con una persona descendiente de David, el gobernador Zorobabel. El texto que nos ocupa conserva el valor comunitario del término «germen»: se trata del «resto santo», el grupo que se ha salvado de la destrucción por pura misericordia divina. El pueblo elegido, y no las naciones paganas, es el único que tiene un resto (Is 14,22.30; 15,9; 16,14). El significado de «resto» pasa por una triple evolución: es un grupo que acaba de escapar a la destrucción debido exclusivamente a la misericordia divina (1,9); de manera coherente con el pensamiento de Amós (5,15) es un pueblo renovado por la dificultad de la prueba que le ha hecho apoyarse en el Señor (10,20); y es una comunidad plenamente convertida después del exilio (Jer 31,18; Is 37,32; 7,3). El resto recibe el nombre de santo, está escrito en el libro de la vida, ha sido purificado mediante el Espíritu, y se le glorifica con un nuevo ornamento.

Santo expresa la participación en la naturaleza trascendente de Dios, implica una separación con respecto a lo profano, y es una llamada a permanecer en el Señor, a sentirse como algo de su propiedad particular (cf. Éx 19,4-6): connota la libertad en relación con los compromisos terrenales y la pertenencia a la esfera de lo divino (cf. Ap 21,22-27).

La calificación de inscrito en el libro de la vida añade un carácter de privilegio a aquellos que han superado el juicio, sea cual fuere el origen de la imagen. «Libro de la

vida» hace referencia a los registros «genealógicos» donde están anotados quienes son de pura raza (cf. Sal 87,6; Esd 2,62; Neh 10,1), pero también –de acuerdo con una concepción mítica– a «las tablas del destino» donde los dioses o los seres divinizados registraban los acontecimientos de cada año: son «los libros de los recuerdos» (Mal 3,16) donde figuran, con una rigurosa contabilidad, todas las acciones de los seres humanos (cf. Ez 13,9; Dan 12,1; Flp 4,3; Ap 3,5; 22,19) consideradas dentro del judaísmo tardío como algo prefijado (cf. Henoc etiópico 81,4; 89,61).

La *purificación* atribuida en dos ocasiones al «espíritu» que aún no es el de los textos de Ezequiel 36 y Joel 3, elimina con su potente soplo las iniquidades de las «hijas de Sión» y de la «Jerusalén ensangrentada». En el texto se habla de «creación», de aquella acción que es específica del Señor y que está reservada a él, que hace nacer la vida sin emplear la realidad preexistente: la noción de «creación» que aparece en el texto hebraico es preferible a la de «venida del Señor», característica de la versión griega y que adoptan algunas traducciones modernas.

La trascendencia divina se convierte en inmanencia, y la distancia, en cercanía, adoptando los rasgos clásicos de las teofanías. La «nube» como protección durante el día y como luz durante la noche (Éx 31,21; 13,19.24) encierra la «Presencia» oculta y al mismo tiempo desvelada; la «gloria» connota esta misma realidad en su aspecto radiante y luminoso; la «tienda» se transforma en casa de Dios en medio de los seres humanos que viven en tiendas y se desplazan continuamente por el desierto. Este denso vocabulario teológico anuncia la supervivencia de un resto, como el que había salido de Egipto, que está vinculado con la acción potente y afectuosa de Dios.

¿Hasta qué punto se renovará este «resto» y se unirá al Señor? Será como la esposa que es capaz de unirse de

manera igualitaria con su esposo, como recuerda el término «dosel», sinónimo de cámara nupcial (Jl 2,16; Sal 18,6); tendrá un honor y una gloria diferentes a los de los hombres y mujeres mencionados con anterioridad (2,8-9; 2,16 - 4,1). El adorno y la gloria anhelados generan duelo, confusión y exterminio; si es Dios el que los concede, son causa de felicidad y armonía. En la vida concreta coexisten el adorno «humano» y el «divino»: es al final, a través de sus consecuencias, cuando se ponen de manifiesto en toda su diversidad, al igual que la cizaña de la parábola evangélica. Los hombres de Babel querían «hacerse un nombre» (Gén 11,4) mediante proyectos contrarios a los planes divinos, y acabaron por dividirse; Dios prometió a Abraham que «engrandecería su nombre» (Gén 12,2) y otorgó un carácter positivo a la historia que Adán había arrastrado hacia la muerte.

Este texto formula una triple invitación que se vuelve acuciante:

• Es una invitación a la *esperanza*, a no considerar nunca ninguna situación como algo peligroso: esta certidumbre se fundamenta en un «resto» abierto a la acción de Dios y dispuesto a eliminar el pecado mediante la conversión.

• Es una invitación a *vivir como resto*, es decir, a asumir la noble y comprometida función de encontrarse en el origen de una nueva generación. El texto enuncia una ley general. En los momentos difíciles, cuando se produce la transición desde los viejos valores que se hunden hasta los nuevos que aún no han surgido, los más débiles desfallecen, se acobardan, se degradan mediante seudovalores y viven en el presente: la fidelidad de unos pocos, de aquel estudiante, obrero o profesional aislado que da testimonio de los valores trascendentes y que salva –mediante una dedicación humilde, laboriosa y a menudo incomprendida– a las personas que tiene cerca.

• Es una invitación a *santificar* el ambiente, evitando la huida fácil de situaciones comprometidas, por consi-

derar que la «santidad» sólo se hace posible en otros lugares y con otras personas: el resto se renueva en Sión/Jerusalén, y a continuación se purificará en el exilio, que desde el punto de vista histórico fue consecuencia del pecado.

VI

«VOY A CANTAR LA CANCIÓN DE MI AMIGO A SU VIÑA» (Isaías 5,1-7)

El valor de esta joya literaria, debida con toda seguridad a Isaías, puede contemplarse desde cuatro perspectivas.

• *La dimensión poética* se pone de manifiesto a través del empleo de reiteraciones incisivas, inversiones y modulaciones literarias de gran eficacia, desde las descripciones placenteras y deliciosamente sonoras del comienzo hasta la aparición de la dureza en las tareas de excavación, y desde el esfuerzo en la construcción del lagar hasta la desolación del erial con que se amenaza, culminando en la frase final de difícil traducción.

• *La dimensión teológica.* Se descubre aquí una concentración del mensaje, una interpretación de la historia de las relaciones entre Dios y el pueblo, de la cual forma parte el profeta como actor y como intérprete.

• *La dimensión psicológica.* Los personajes adoptan una máscara, desarrollan un papel que no es el que les corresponde, y sólo al final revelarán su propia identidad. El objetivo consiste en provocar juicios, en que los propios habitantes de Jerusalén pronuncien una sentencia condenatoria con respecto a ellos mismos: se repite

el detalle de la parábola de Natán (2Sam 12,7), con un final eficacísimo e inesperado: «¡Tú eres ese hombre!» El pueblo, entregado a una alegría enloquecida, olvida las injusticias, las opresiones y las guerras que tienen lugar a su alrededor; el profeta, aparentemente, se une a las personas que celebran fiestas y recita su canción con el propósito de que escuchen y se autocondenen. Dios, que desempeña el papel de enamorado no correspondido, aparece con rasgos diferentes a la imagen tradicional, distante y vengadora: se revela en la parte final, cuando se atribuye el poder de mandar a las nubes (v. 6). «Al principio Dios adopta la máscara propia del enamorado porque él es realmente el Dios del amor, y toda la historia de su pueblo es una historia de amor» (E. Jacob).

• *La dimensión dinámica.* Existe una constante vinculación entre el «hacer» que aparece siete veces, en contraposición (hacer/no hacer - hacer bien/hacer mal) y con variación del sujeto (v. 2.4*a*.4*b*.5) y «esperar» (v. 2.4.7), verbo muy apto para expresar la decepción. En el dinamismo de las escenas aparece la inmovilidad de la viña, incapaz de producir algo bueno.

[1]*Voy a cantar a mi amado*
la canción de mi amigo a su viña.
Una viña tenía mi amado
en una campiña muy pingüe.
[2]*La cavó y despedregó,*
la plantó de cepa selecta.
Construyó una torre en su centro,
y aún excavó en ella un lagar.
Esperaba que diera uvas,
y produjo agraces.
[3]*Ahora, habitantes de Jerusalén,*
hombres de Judá,
juzgad, pues, entre mí
y entre mi viña:
[4]*¿Qué hacer aún a mi viña*

que yo no hiciera en ella?
¿Por qué esperé
que diera uvas
y ha dado agraces?
[5]*Ahora quiero exponeros*
lo que voy a hacer a mi viña:
quitar su seto
para que sirva de pasto;
desportillar su tapia
para que sirva de andada.
[6]*Haré de ella un erial:*
no se podará ni escardará,
crecerán cardos y abrojos;
mandaré a las nubes
que no lluevan sobre ella.
[7]*La viña de Yahveh Sebaot*
es la casa de Israel;
y los hombres de Judá,
el plantel de sus delicias.
Esperaba imparcialidad
y mirad: ¡complicidad!
Esperaba justicia
y mirad: ¡injusticia!

Es preciso descubrir la naturaleza del cántico y escoger entre las 12 interpretaciones propuestas por los críticos (cf. el artículo de J.T. Willis). Probablemente tiene su origen en un canto de trabajo: la expresión poética de la amargura experimentada por el viticultor ante la escasez de la cosecha, a pesar de los laboriosos esfuerzos realizados. También se ha visto en la viña una imagen de la mujer –como es tradicional en las canciones (cf. Cant 1,6; 7,9; 8,12)– que se muestra ingrata en el intercambio de amor: es fácil de comprender que la posterior aproximación a la comunidad provoque en el Señor la amargura de la indiferencia y la traición. Oseas veía a Israel en las vides ubérrimas que daban frutos abundan-

tes, pero «cuanto más abundante era su fruto, tanto más multiplicaba los altares; cuanto más fecunda era su tierra, tanto más ricas hacía las estelas» (10,1). También en un texto de Amós (9,13) se considera que la abundancia de vino es señal de restauración y renovación. La propia tradición de Isaías descubre a Israel en la viña, devastada por culpa de los dirigentes del pueblo (7,23), u objeto de la ternura y la protección divinas ante los enemigos que querían destruirla. «Yo, Yahveh, soy su guardián, a cada instante la riego; para que nadie la dañe, noche y día la guardo. ¿Que encuentro zarzas y espinas? Saldré a moverles guerra, las incendiaré todas juntas» (Is 27,3.4). La metáfora que describe las fases más destacadas de la historia del pueblo también está basada en la viña: liberación de Egipto, posesión de la tierra, exilio (Sal 80,9-17). Ezequiel, que salva únicamente la madera que es útil para quemar (Ez 15,1-8; cf. 17,3-10; 19,10-14), acentúa el tema del juicio. Todos estos pasajes encuentran una síntesis insuperable a través de un versículo de Jeremías: «Yo te había plantado como cepa escogida, toda ella de semilla genuina. ¿Cómo, pues, para mí te has cambiado en sarmientos silvestres de viña bastarda?» (2,21).

El NT recupera esta imagen mediante la acentuación de la no correspondencia a las atenciones divinas en la parábola de los viñadores (Mt 21,33-44 y textos paralelos), y lleva a cabo una concentración cristológica en las bodas de Caná, celebradas con el vino nuevo aportado por Jesús (Jn 2,1-11), que se identifica con la verdadera vid, cuidada por el Padre y de la que se han cortado las ramas que no dan fruto (Jn 15,1-6). Este último texto, por lo tanto, introduce dos cambios: cada persona se convierte en un sarmiento que se une a la vid que es el mismo Jesús, y se le invita a llevar el fruto posible a aquel que «permanece» en la vida y alcanza aquel amor (*agape*) en el cual se incluye y se supera la noción de justicia propia de Isaías. En todos estos textos, con dis-

tintos acentos y perspectivas, la viña plantea la exigencia de una vida plena y abundante («justicia», «frutos»), sin la cual aparecen el erial y la muerte.

La viña de Isaías describe a Dios, en su actuar, mediante una eficaz triple imagen: planta, construye, celebra un matrimonio. Por consiguiente, la perspectiva fundamental consiste en un canto al amor de Dios que se pone de manifiesto, no sólo a través del significado atribuido a la «viña» en todos los pasajes paralelos, sino también mediante los indicios seguros que surgen en este capítulo 5. *Dôd* (amor), con connotaciones afectivas más notables que las expresadas por *āhab* (amar); «cavar la tierra», que alude a la mujer que recibe la simiente como si fuese un campo; «lagar» (v. 2), emparentado con el término hebreo *neqebāh*, es decir, la mujer considerada en su sexualidad y capacitada para suscitar afecto y predilección (v. 7). Más en general, los cuidados que el viticultor prodiga a la viña evocan en su conjunto -*sin pretender una correspondencia absoluta*– *las atenciones* del esposo hacia la esposa, como resume correctamente el verbo «regar», en otras palabras, «colmar de ternura» (Is 27,3). En este primer significado se incluyen otros dos, por los cuales en este texto hay un proceso provocado por la acusación que se expone en los v. 2-3, y una parábola que explica el v. 7: el género mixto incrementa la capacidad expresiva del texto. El valor para la vida surge directamente de la ocasión a la que da origen la poesía amorosa: el momento de la fiesta.

El pueblo elegido celebraba tres fiestas principales, que en un principio estaban vinculadas con los ciclos de la naturaleza. La Pascua, al comienzo de la primavera, celebra los primeros frutos, los corderos que retozan en los prados llenos de verdor, la cebada que ya está dispuesta para la siega. Pentecostés, en el quincuagésimo día, es la fiesta de las mieses, de la cosecha de los cereales, mientras que la celebración de los Tabernáculos –en otoño– expresa el gozo de la recogida de las frutas, en la

que destaca la vendimia. Para celebrar esta fiesta se sale al campo, con objeto asimismo de supervisar la cosecha, y se habita en tiendas (por eso recibe el nombre de fiesta de las Tiendas o de los Tabernáculos) en medio de los viñedos. Esta festividad asume un carácter religioso mediante su vinculación –al igual que las otras dos fiestas– con las intervenciones salvíficas de YHWH: la Pascua, como conmemoración de la salida de Egipto; el Pentecostés de la alianza en el Sinaí junto con la entrega de la Ley, y los Tabernáculos, como recuerdo de la permanencia en tiendas en el desierto (cf. Lev 23,39-43).

Sin embargo, entre tantas fiestas nos olvidamos del celebrado: el Dios dispensador de los dones naturales y que se encuentra en el origen de los gestos salvíficos pasa a un segundo plano, como en tantos de nuestros acontecimientos religiosos. De este modo la fiesta popular, gozosa, se convierte en pagana y transgresora. Isaías alza entonces su voz contra este bochornoso carnaval: «¡Ay de quienes madrugan en busca de licores; y de quienes trasnochan hasta que el vino los enciende! Sólo hay cítaras y arpas, panderetas y flautas, y vino en sus banquetes... ¡Ay de los valientes en beber vino, de los campeones en mezclar licores...!» (5,11-12.22). Isaías no se opone a las fiestas, al igual que no se oponía a los jefes o a las mujeres: sin embargo, no acepta la festividad que elimina los recuerdos al ser humano. Cuando ocurre tal cosa, se siente obligado a actuar con astucia. Finge alegrarse de ello y entona su canto «para el amado». La plantación de *sorék*, uva de calidad que produce un vino tinto de gran cuerpo y muy buscado, resulta sumamente eficaz para introducir la amenaza del juicio: la ciudad será invadida, devastada y reducida a un erial, de igual manera que la viña infecunda. «Será humillado el mortal... pero Yahveh Sebaot es ensalzado» (5,15-16).

El profeta anuncia catástrofes con objeto de que no sucedan: quiere que sus conciudadanos recuperen unos recuerdos tan ricos como los de sus padres. El olvido de

los beneficios recibidos de Dios constituye el origen de todas las aberraciones, porque priva al ser humano del significado de aquello que hace: se equivoca al establecer la jerarquía de valores y se atribuye a sí mismo lo que es propio de Dios. En consecuencia, es necesario que las personas recobren la conciencia de ser aquella viña que es objeto de cuidados diligentes. Además, es preciso que estén atentas a los deseos del «amado», reiterados en tres ocasiones: «Esperaba que diera uvas, y produjo agraces» (v. 2.4). No es suficiente con hacer algo, hay que hacer lo que es bueno: el amor no se reduce a cualquier respuesta, sino a la respuesta adecuada, de forma armónica con los deseos de la persona amada. Quizás cabía esperar que Dios pidiese reconocimiento, acciones cultuales correctamente realizadas, abstenerse de cultos idolátricos o la defensa de su nombre. No pide nada de esto, empero. El objeto del verbo «esperar» no es algo que haga referencia a Dios. Como respuesta, no quiere un amor que se dirija a él sino a los seres humanos, a los más pobres, a los más necesitados. «Todo lo que hicisteis con uno de estos hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis» (Mt 25,40). Tal es el sentido que posee la aplicación equitativa del derecho y la búsqueda de la justicia, que permiten evitar el derramamiento de sangre y el clamor de los oprimidos.

El texto señala un triple avance: el recuerdo de los beneficios de Dios pone al ser humano en estado de alerta ante lo que desea el Señor, lo proyecta en el «hacer», y lo concreta en el «hacer la justicia». De este modo se evita el riesgo del intimismo y del pietismo distorsionante. La condena anunciada y no ejecutada pone una vez más a la persona ante su propia responsabilidad. Si se escuchan las palabras del profeta –evitando un acaparamiento injusto (5,8), la inversión de los principios morales más básicos (5,20), la aceptación de sobornos (5,23)– se harán posibles la armonía y la paz social. En caso contrario «ensancha sus fauces el seol, abre su

boca sin medida: allí bajará su nobleza y su plebe, con su bullicio y sus regocijos» (5,14). Esta severa advertencia tiene su origen en el amor. En el caso de que no sea atendida, Dios sólo podrá apelar a una segunda manera de salvar, la expuesta por Isaías en el capítulo dedicado a la vocación. Sin embargo, sería mejor que el ser humano evitase esta segunda experiencia.

Capítulo segundo

EN EL ORIGEN DEL MENSAJE: LA VOCACIÓN (cap. 6)

El cambio de actitud y de vida, que a veces es tan repentino como una tormenta de verano, la fidelidad a elevados ideales morales y la fuerza con que sus conciudadanos son llamados a la coherencia, se originan en los profetas mediante aquel íntimo e inefable encuentro con el Señor en el que consiste la vocación. Gracias a ella, al compartir el *pathos* divino, es decir, la atención y el interés de Dios por el mundo, el profeta queda desconcertado, se colma de alegría y logra una embriagadora experiencia que ha sido audazmente definida como «saboreo de lo absoluto» (A. Neher). No cabe duda de que el relato de la vocación es más una interpelación a los contemporáneos que una manifestación de lo vivido, es más provocación que confesión, se propone construir un ámbito social más que revelar algo personal, aspira a demostrar a los demás los contenidos recibidos y no tanto a comunicar los cambios íntimos provocados por la irrupción de Dios. Por lo tanto, es preciso superar aquella tendencia psicologista –predominante hasta los años sesenta– que se limitaba a escudriñar el ánimo de los profetas en sus rasgos

más íntimos y a compararlos con las experiencias místicas.

Sin embargo, es imposible negar que el relato contiene datos experienciales, aunque reinterpretados cuando ya han transcurrido años y con una finalidad apologética. La posibilidad de llegar a elementos vividos procede del hecho de que existen por lo menos cuatro géneros de relatos acerca de la vocación, cuyo lenguaje tiene su origen en la vida humana. Amós, Oseas y Jonás han comunicado sus experiencias mediante el lenguaje de la vida militar, poniendo en evidencia el carácter irresistible de la palabra divina: «Anda, toma por mujer... Fue, y tomó a Gómer» (Os 1,2.3). El lenguaje diplomático permite que Ezequiel y Jeremías transmitan libertad, intimidad y confianza, y la posibilidad de plantear objeciones, que ejercen durante el contacto con Dios. El vocabulario extraído del ambiente educativo permite que Samuel exprese el carácter gradual, en tres etapas, de la formación del profeta. Isaías –tan próximo al rey y a la aristocracia– empleó un lenguaje cortesano mediante el cual expresa su papel de consejero, de ser activo y libre. Proyecta en Dios la figura del rey terrenal, el procedimiento que sirve para hallar un hombre apto para el cargo. El entusiasmo, un ánimo dispuesto y la fe incondicional sirven para configurar un adecuado equilibrio entre la libertad del ser humano y la iniciativa de Dios.

VII

«SANTO, SANTO, SANTO ES YAHVEH SEBAOT»
(Isaías 6,1-7)

El relato se divide en tres partes: experiencia, purificación y misión. El «ver» delimita a la perfección la primera parte («vi al Señor», «mis ojos han visto al rey, a Yahveh Sebaot»: v. 1.5). El «oír» (v. 8) señala el inicio de la misión: entre ambos elementos, como consecuencia del ver y preparación para el oír, se coloca –con más brevedad– la escena de la purificación/transformación/consagración del profeta (5,6-7). En la experiencia intervienen los sentidos: Isaías ve (v. 1), escucha (v. 3) y habla (v. 5). La escena comienza en la tierra, en el templo donde probablemente se encuentra el profeta, se extiende hacia el cielo donde se escucha el canto de los serafines que afecta la estructura misma de los muros: «los quicios de los umbrales retemblaban a la voz del que gritaba». En la consagración se produce un movimiento contrario: desde el cielo el serafín vuela hacia la tierra, donde lleva a cabo la triple acción en el profeta, y posteriormente vuelve –cosa que se intuye– a su lugar de origen. La alternancia de elementos estáticos y dinámicos otorga un carácter grandioso y expresivo a las dos escenas.

[1]En el año de la muerte del rey Ozías, vi al Señor
sentado en un trono alto y elevado, y las orlas de su ves-
tido llenaban el templo. [2]Por encima de él estaban de
pie unos serafines, con seis alas cada uno: con dos se cu-
brían el rostro, con dos se cubrían hasta los pies y con
dos volaban. [3]Uno a otro se gritaban diciendo:
«¡Santo, Santo, Santo es Yahveh Sebaot; toda la tie-
rra está llena de su gloria!»
[4]Los quicios de los umbrales retemblaban a la voz
del que gritaba y el templo se llenó de humo.
[5]Yo dije:
«¡Ay de mí! ¡Estoy perdido, pues soy hombre de la-
bios impuros que vivo en un pueblo de labios impuros, y
mis ojos han visto al rey, a Yahveh Sebaot!»
[6]Voló entonces hacia mí uno de los serafines, con una
brasa encendida en su mano, que había tomado de enci-
ma del altar con unas tenazas; [7]y, tocando mi boca, dijo:
«Mira, esto ha tocado tus labios:
ha sido quitada tu culpa,
está perdonado tu pecado.»

El profeta revela el tiempo, el lugar y el contenido de su experiencia. Con la muerte del rey Ozías en el 740, Dios parece asumir directamente la responsabilidad acerca del destino del pueblo, en el templo, donde «las volutas de humo se asemejan a los pliegues de un palio que bajan desde el trono de YHWH... y descienden para cubrir todo el edificio». En cambio, Isaías pasa por «una experiencia mística que sirve de puente entre la eternidad y el tiempo» (F. Montagnini). La presencia de YHWH, una realidad de la que se tenía noticias, se convierte ahora en encuentro, diálogo, amor, irrupción repentina: «Ya no se trata de alguien del que se habla, sino de alguien que habla y a quien se habla» (B. Renaud). Esta presencia se ilustra mediante términos tradicionales, por ejemplo «gloria» y nube, sustituida –en el contexto cúltico de la teofanía– por el vestido (1,2.3)

y el humo (1,4). La nube constituye la expresión física de la presencia trascendente de YHWH, marco obligado de todas las teofanías, anuncia con su claroscuro la posibilidad de llegar a Dios sin penetrar en su interior, lo oculta y lo manifiesta en su majestad, potencia e irradiación dinámica.

Los serafines (= «los ardientes») desarrollan el tema de Dios-Rey, cuya corte representan, y anuncian la intervención divina purificadora, uniendo el cielo con la tierra, cuya parte más sagrada –el templo– es como un escabel del trono celestial. La voz (= canto) y el terremoto (= retemblar de los umbrales) constituyen elementos tradicionales de la presencia de lo divino.

Isaías extrae de esta experiencia una nueva comprensión de Dios, de sí mismo y del pueblo. Se percibe a Dios como *plenitud*: las orlas del vestido llenan el templo, la gloria llena la tierra, el humo llena el santuario. El esquema ternario predominante –las tres alas dobles de los serafines, la triple invocación, el triple motivo de la reacción de desconcierto del profeta (perdido, hombre impuro, vivo: 6,5)– connota ulteriormente una presencia que desborda el templo y la tierra. La «cola» del manto «expresa la distancia entre lo que es Dios y su forma de manifestarse, por un lado, y lo que puede percibir el ser humano, por el otro» (H. Eising). En el relato se advierte esa plenitud, incluso a través de su propia estructura: el v. 3*b* –entre 1*b* y 4*b*– establece una correspondencia entre, por una parte, el templo-la tierra-la casa, y, por la otra, el vestido-la gloria-el humo, dejando en los extremos a Dios que se aparece y al ser humano que reacciona (6,1.5).

La plenitud queda especificada como *santidad*, para la que debe intervenir el oído, una vez que los ojos han concluido su función. La santidad –expresada mediante el superlativo absoluto de la triple repetición que indica exclusividad, intensidad– es el atributo divino preferido por Isaías, que manifiesta así su concepción de la parti-

cular relación existente entre Dios y pueblo (1,4; 5,19.24; 10,20; 12,6; 17,7; 29,19; 30,11.15; 31,1; 37,24), que reaparece con frecuencia también en el Segundo Isaías (41,14.16.20). La santidad expresa la naturaleza radicalmente exclusiva de Dios, fascinadora y terrible, atrayente y ardorosa, admirable y que infunde temor, síntesis de trascendencia e inmanencia. Si desde el punto de vista ontológico la santidad consiste en la naturaleza de Dios «radicalmente distinto» del ser humano limitado y pecador, desde el punto de vista moral es una llamada a la conversión, a la sumisión y a la *gloria*. Ésta es participación, irradiación de la majestad divina, presencia divina resplandeciente, para la cual la distancia se convierte en proximidad, y la inaccesibilidad en comunicación. La percepción de Dios como «Señor de los ejércitos» constituye una afirmación de la realeza del Señor sobre el pueblo y sobre todo el mundo. Isaías, profeta de Dios, y el pueblo, que participa desde hace largo tiempo en las maravillas divinas, ¿se atreverán a unirse al coro de alabanzas de los serafines? Como voz que desentona en un coro armónico, se consideran indignos de entonar tales alabanzas, e iluminados por el resplandor divino perciben el pecado en todas las fibras de su propio ser.

Este obstáculo a la proclamación de la gloria de Dios se encuentra asimismo en el origen de una justa sentencia de muerte pronunciada por el profeta mismo: «¡Ay de mí! ¡Estoy perdido, pues soy hombre de labios impuros que vivo en un pueblo de labios impuros...!» (6,5). El pecado se percibe en los labios, que revelan lo que existe en el corazón y en toda la persona, y son el primer órgano que interviene en la misión profética. Antes de destruirlo, el fuego divino ilumina los rincones más ocultos del espíritu. ¡Era más cómodo no conocerse! El ser humano no sólo descubre que ha pecado, sino que es pecador. Los contrastes ponen de manifiesto este aspecto: a la plenitud (6,1.3) se opone el vacío (6,12), in-

cluso en el «resto» cada vez más reducido (6,13); a la altura del trono (6,1) le corresponde la tala del terebinto (6,13).

«El descubrimiento del pecado se inicia en el encuentro con Dios y, por tanto, por iniciativa divina, ya que Dios se revela como quiere y cuando quiere. Por paradójico que resulte, la revelación del pecado constituye una gracia: los abismos de la propia rebelión no pueden sondearse mediante un repliegue sobre uno mismo, sino únicamente a través del deslumbrante enfrentamiento en el que Dios me dice, con la palabra silenciosa de su aparición: eres pecador» (B. Renaud). Reconocer el propio pecado y merecer la sentencia de muerte equivale a abrirse una puerta hacia la salvación: de este modo el ser humano se coloca así en la verdad ante Dios, que teme no al pecado sino a la ausencia de una confesión sincera. Cuando el ser humano reconoce su pecado, «su perspectiva coincide totalmente con la perspectiva de Dios; juzga del mismo modo que Dios, y en otras palabras, se convierte en uno de aquellos íntimos de Dios que han recibido la gracia de introducirse con más profundidad en el secreto del misterio divino» (B. Renaud).

La transformación también se manifiesta a través de la correspondencia literaria y teológica: al «estoy perdido, soy impuro, vivo con impuros» (6,5*a*) se opone la acción casi «sacramental» que se expresa mediante los términos «tocado, quitada, perdonado» (6,7*b*). Este vocabulario («expiar» está vinculado literariamente con «*kippur*») indica la inversión de una situación comprometida, como en el caso de Is 1,4. Al bajar la barrera que nos separa de Dios (59,2), es decir, la iniquidad u ofensa a él, y la culpa que va unida al castigo inevitable, Isaías experimenta la otra cara de la santidad divina: el amor que se oculta bajo el aspecto atemorizador. Considera que la muerte es una primera etapa necesaria para llegar a la plenitud de la vida. La santidad divina, al des-

truir lo que se le opone, se convierte en la gran fuerza que comunica la vida. «Ha sentido que su alma recupera la vida en este baño de fuego y se ve completamente penetrado por la fe en Dios, terrible y al mismo tiempo salvador, que con el mismo gesto con el cual parece matarnos y aniquilarnos lo que hace en realidad es infundir en nuestras venas la corriente de la vida que no muere» (M.L. Dumeste). Aquí ya se encuentra presente la teología de la cruz.

De hecho, Isaías se siente como alguien que ha sido salvado por la gracia y que está vivo por la pura misericordia de Dios. Al percibir su propia pobreza radical, se abre a la grandeza y la omnipotencia divinas, y considera como muerte la pretensión de hallar con sus propias fuerzas la fuente de la vida, aquella orientación hacia sí mismo que le caracterizaba antes de que Dios lo separase de los demás (8,11). Convertido en un hombre nuevo (v. 6-7), un hombre de Dios, al que se une con «aquel gesto de tensión de todo el ser humano, para asirse a la mano que se le tiende desde más allá del abismo de la muerte» (M.L. Dumeste) que es la fe, ya no se pertenece a sí mismo sino que comparte los pensamientos salvíficos divinos: se transforma entonces en intrépido testigo de Dios y de su acción liberadora.

VIII

«EMBRUTECE EL CORAZÓN DE ESTE PUEBLO»
(Isaías 6,8-13)

El don de Dios siempre tiene una finalidad comunitaria: no se limita a la persona, ni constituye un espectáculo, una pura visión, sino que compromete a todo el ser humano en una misión. Ésta se expresa apelando a un lenguaje clásico: «enviar-ir», que implica la elección y el envío del mensajero (8-9*a*), y posteriormente, el contenido del mensaje en una forma paradójica (9*b*-10), la intercesión profética (11*a*) y el castigo (11*b*), que se pone de relieve a continuación (11-13). Las dos partes se corresponden entre sí. En la primera el profeta responde a una pregunta de Dios (v. 8), y en la segunda, Dios responde a una pregunta del profeta (v. 11). Se trata de uno de los textos más difíciles de la Biblia.

8*Yo oí la voz del Señor, que decía:*
«¿A quién enviaré y quién irá por nosotros?»
«Aquí estoy yo –respondí–; envíame.» 9*«Vete –contestó él– y di a este pueblo: "Escuchad atentamente, pero no entendáis; mirad bien, pero no percibáis."* 10*Embrutece el corazón de este pueblo, endurece sus oídos, ciega sus ojos, para que sus ojos no vean, ni oigan sus oídos, ni entienda su corazón y se convierta y se cure.»*

11«¿Hasta cuándo, Señor?», pregunté. Y él me respondió: «Hasta que queden las ciudades asoladas y sin habitantes, las casas sin hombres, el campo desolado como un desierto. 12Yahveh alejará a los hombres y será grande la desolación en el país. 13Y si aún queda en él una décima parte, volverá a ser consumida. Como el terebinto y la encina, que, talados, conservan un tocón, semilla santa será su tocón.»

Los imperativos reforzados (cf. la diferencia con Éx 9,35), el empleo de los términos «este pueblo» (Is 8,6.12; 9,15; 28,11.14) que se distinguen de la fórmula del pacto («mi pueblo»), el carácter global del endurecimiento expresado mediante el paralelismo antitético (corazón-oídos-ojos/ojos-oídos-corazón) y la atenuación de las dificultades en las citas neotestamentarias (cf. Mt 13,14; Mc 4,12; Jn 12,40; Act 28,26) vuelven insuficiente la explicación de la *previsión* o de la palabra como *ocasión* de endurecimiento, de conformidad con la ley psicológica de una reducción de la capacidad de escucha o de comprensión después de un reiterado rechazo de la revelación. «El olvido consciente de la verdad divina, el hábito de no escuchar las advertencias de Dios, inevitablemente insensibiliza ante su acción» (W. Eichrodt).

La Palabra es creadora, y no mera espectadora de un fenómeno puramente racional y psicológico. «En el AT siempre se considera que el endurecimiento es obra de Dios, y nunca una ley vigente en las relaciones entre los seres humanos» (G. von Rad). La palabra profética constituye la auténtica causa del endurecimiento: lo provoca al comienzo de un ciclo de la historia bíblica, para hacer que se supere en un segundo momento, cuando el ser humano –obligadamente– deberá caer en la cuenta de la verdad de lo que ha escuchado antes. El elemento positivo (cf. Is 8,17) de la aceleración del endurecimiento reside en el hecho de que la salvación sólo se hace posible mediante la aceptación de la Palabra: da-

do que en la actualidad el pueblo no quiere obedecerla libremente, sólo cabe esperar el momento en que las desdichadas consecuencias de un rechazo le induzcan a creer en ella. Por lo tanto, la obstinación ante la Palabra –que provoca el castigo– tiene como objetivo la salvación: cuanto antes llegue el ser humano al fondo del mal, antes se salvará. En consecuencia, el endurecimiento es una muestra del interés que tiene Dios por el hombre, y constituye la última y dramática ancla de salvación en el momento del infortunio: la catástrofe, que de todos modos ocurrirá, perderá su carácter absurdo, irracional, fatídico, y revelará asimismo la oportunidad de una Palabra que ha tenido como resultado momentáneo el fracaso y como resultado inmediato un empeoramiento de la situación.

En el momento en que se produce una destrucción cada vez más grave (Is 6,11-13*a*), la aceptación del juicio divino como algo justo permitirá que el pueblo repita la experiencia del profeta: pasar a la vida a través de una inmersión en la muerte. Esto sólo ocurrirá con un resto. La última frase, «semilla santa será su tocón», omitida por los LXX a causa de una simplificación debida al mismo final (*homoteleuton*), puede conservar el sentido positivo tradicional, ya sea porque la «teología del resto» es típica de Isaías (cf. Is 4,2-3; 7,3), o porque el término *massēbāh* (tocón) indica el renacimiento de la dinastía, de manera afín a los términos análogos «renuevo» y «tallo» de Is 11,1.

De este conjunto emerge la Palabra con su fuerza desconcertante, capaz de iluminar la vida del profeta a partir de la intervención gratuita de Dios, y de provocar una fractura entre un antes inauténtico y un después salvífico, subrayando el valor de un presente, de un instante vivido en la verdad, aunque resulte amargo, como ocurre al hacerse uno consciente de merecer la muerte. Lo vivido por el profeta constituye para el pueblo la clara indicación de un camino que le permita no ser

diezmado ni devastado. Y es para todos una exigencia de dejarse iluminar por la Palabra dentro de una situación de seguridad, con objeto de verificar la consistencia de ésta: una seguridad basada en seudovalores genera desilusión; si se aferra a lo divino, lleva a la paz.

La experiencia de Isaías pone de relieve el carácter único del camino de todas las personas hacia el Señor, y la exclusividad de la misión asignada a cada uno, que al transmitir a los demás el don recibido encontrará la principal realización de sí mismo.

Capítulo tercero

A LA ESPERA DEL «DIOS CON NOSOTROS» (caps. 7-11)

El profeta no prevé o predice el futuro en el sentido de que ve o dice *antes*: comprende en profundidad los hechos presentes, a la luz de la tradición, y descubre así el *proyecto de Dios en la historia y se convierte en «cons*tructor del tiempo» (A. Heschel). Desde esta perspectiva, que en la actualidad todos comparten, se suscita un problema: ¿cómo interpretar al profeta que «preanuncia» a Jesús y en qué sentido cabe decir que sus palabras son «mesiánicas»? Este interrogante, que se aplica a todos los profetas, resulta inevitable en relación con el Primer Isaías, considerado tradicionalmente como el escrito más rico en profecías acerca del Salvador, y citado con frecuencia por el evangelista Mateo. Veamos cómo ha ido avanzando la crítica acerca de esta cuestión. Hasta la década de 1950 predominaba la opinión según la cual existían numerosos pasajes mesiánicos, por ejemplo los dos *textos de Is 1,3.6. Después de la reacción ante esta con*cepción que veía profecías por todas partes, en la actualidad cabe afirmar de un modo más equilibrado que en el Antiguo Testamento, orientado en su conjunto hacia el futuro, surgen algunos textos –entre cinco y diez– más próximos a una profecía mesiánica en sentido estricto.

Sin embargo, al examinar tres lecturas –las más conocidas y significativas del libro del Enmanuel– no pretendemos efectuar una disquisición teórica sobre la existencia o no de «profecías mesiánicas», sino más bien contemplar de un modo específico cómo se forma la esperanza mesiánica y lo adecuado que resulta establecer una relación entre Isaías y Jesús. De este modo se replantea y se ilustra el clásico argumento «de las profecías», y se advierte con más precisión el carácter gradual de la salvación, que ya se encuentra parcialmente presente y no se remite de forma exclusiva a un momento final.

IX

«LA DONCELLA ESTÁ ENCINTA Y VA A DAR A LUZ UN HIJO, Y LE PONDRÁ EL NOMBRE DE ENMANUEL»
(Isaías 7,10-17)

Este texto es la parte central de un conjunto literario más amplio que se extiende hasta el capítulo siguiente (7,2 - 8,8): el primer versículo, de carácter redaccional, constituye una síntesis de los hechos narrados en 2Re 16,5-9 que provocan la intervención del profeta. Esta unidad más amplia abarca tres escenas: el encuentro con el profeta y el rey Ajaz (7,2-9), la señal del Enmanuel brindada por Isaías (7,10-25) y el anuncio del nacimiento del segundo hijo del profeta (8,1-8). Los textos giran en torno a tres niños. SearYasub, hijo del profeta, con su presencia muda en el encuentro que Isaías provoca con el rey en el lugar más necesitado de fortificación, «el canal de la piscina superior, en el camino del campo del batanero», constituye un signo de esperanza gracias al nombre que anuncia el retorno de un resto. El niño que está a punto de nacer (7,14) brinda el motivo de tanta esperanza, porque «Dios está con nosotros» como afirma el término Enmanuel. El segundo hijo de Isaías, «Se apodera con rapidez, saquea con celeridad» (8,1), concreta la salvación como liberación del asedio durante la guerra arameo-efraimita. Estos últimos dos hijos

subrayan la inminencia del acontecimiento salvífico («antes de que el niño sepa rechazar lo malo y escoger lo bueno», «antes de que el niño sepa decir papá y mamá»: 7,16; 8,4). Sear Yasub aparece junto a expresiones que describen la fe de Isaías como serenidad, ausencia de temor y de abatimiento (7,4). Cada imagen se desarrolla mediante una narración, un oráculo alegre pero condicionado, es decir, vinculado a una amenaza. El siguiente cuadro nos ofrece una visión de conjunto.

	ENCUENTRO ISAÍAS-AJAZ	ENMANUEL	HIJO DE ISAÍAS
Narración	7,2-6	7,10-13	8,1-3
Oráculo fausto	7,7-9*a*	7,14-16	8,4
Amenaza	7,9*b*	7,17-25	8,5-8

10*Yahveh habló otra vez a Ajaz en estos términos:*
11*«Pide una señal para ti de parte de Yahveh, tu Dios,*
en lo más profundo del seol o en lo más alto del cielo.»
12*Respondió Ajaz: «No la pediré y así no tentaré a Yah-*
veh.» 13*Entonces añadió Isaías: «Escuchad, pues, casa de*
David: ¿Os parece poca cosa cansar a los hombres, sino
que cansáis también a mi Dios? 14*Pues bien, el Señor*
mismo os dará una señal: Mirad: la doncella está encinta
y va a dar a luz un hijo, y le pondrá el nombre de En-
manuel. 15*Comerá cuajada y miel hasta que sepa recha-*
zar lo malo y escoger lo bueno. 16*Pues antes de que el niño*
sepa rechazar lo malo y escoger lo bueno, será abando-
nado el país ante cuyos dos reyes tienes miedo. 17*Yahveh*
traerá sobre ti, sobre tu pueblo y sobre la casa de tu pa-
dre días como no han llegado desde el día en que Efraím
se separó de Judá, es decir: al rey de Asiria.»

En un momento difícil para la ciudad sitiada por los dos ejércitos conjuntos de Siria e Israel, el profeta invita

a la tranquilidad y a la confianza como repetirá años después, en circunstancias análogas, en su «testamento»: «En la conversión y en la calma seréis salvados; en la quietud y en la confianza estará vuestra fuerza» (30,15). Se trata de la actitud ante la guerra desencadenada contra lo que quiere Dios. «No desfallezca vuestro corazón. No temáis, ni os turbéis, ni tembléis ante ellos, porque Yahveh, vuestro Dios, marcha con vosotros para combatir por vosotros contra vuestros enemigos; y él os salvará» (Dt 20,3). Ante Dios como fuego devorador (10,17) los dos reyes que imponen el asedio no son más que «dos cabos de tizones humeantes» (7,4). Isaías se siente seguro porque los aliados combaten contra los proyectos del Señor y quieren establecer en el trono, en lugar del legítimo rey, al «hijo de Tabeel», probablemente un hijo que tuvo Ozías con una mujer de la región septentrional llamada Tabeel, que estaba en condiciones de manifestar un aparente derecho al trono. Esto «no se cumplirá y no ocurrirá» (7,7).

La raíz de tanta seguridad se encuentra en el oráculo de Natán a David que prometía: «Tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante mí, y tu trono quedará consolidado para siempre» (2Sam 7,16). La elección de fe también constituye una sabiduría política: ni unirse a la alianza que resultaría vencida en el próximo regreso del rey asirio, ni pedir ayuda a Tiglat Piléser III, que muy pronto se habría transformado de liberador en dominador, sino confiar sólo en Dios. Para fortalecer su escasa fe, se invita al rey a pedir un milagro convincente «en lo más profundo - en lo más alto», cosa que indica totalidad, en todas partes. La respuesta del rey parece respetuosa: «No tentaré a Yahveh.» Ajaz no la pide, porque piensa que no va a ocurrir. Considera que Dios está alejado de la vida y se despreocupa de las necesidades de los seres humanos. Ajaz no es ateo: su poca fe no llega hasta una imagen de Dios capaz de caminar al lado del ser humano, siendo Dios con nosotros. Acerca de

esta necesidad de concebir a Dios como alguien cercano en los momentos de peligro y que se muestra fiel a la promesa realizada, Isaías no admite la incertidumbre: «Si no creéis, no subsistiréis.» La expresividad del hebreo, encerrada en dos formas verbales de la misma raíz *'āman* (creer), pone de manifiesto la forma en que tampoco las instituciones político-religiosas, el templo, el reino, las tierras y las organizaciones pueden regirse sin la fe: en el pueblo elegido la fe y la estabilidad política constituyen entre sí causa y efecto, o por lo menos condición y consecuencia. No se condenan todas las iniciativas políticas o militares, sino únicamente aquellas que oscurecen la primacía de la fe: pedir auxilio a Asiria es una falta de confianza en Dios. Esta diferencia entre el rey y el profeta se pone de manifiesto mediante la fórmula de oposición entre «tu Dios» (v. 11) y «mi Dios» (v. 13). El Señor conoce las necesidades del ser humano: rechazar la ayuda ofrecida es presunción y desconfianza, pero no una tentación consistente en que el ser humano pretenda la realización de un milagro. «¡Generación perversa y adúltera que reclama una señal! Pero no se le dará otra señal que la de Jonás» (Mt 16,4). Isaías invita al rey a confiar en la palabra de Dios, que ha sido pronunciada con claridad, más que en las ayudas humanas. Temer a los hombres cuando es Dios el que nos protege es prueba de incredulidad y un riesgo de incurrir en el temor mucho más serio que suscita Dios. Dios otorga libremente el nuevo signo, que no exige la aceptación del rey y demuestra la fidelidad divina a las promesas. En cambio, Judá y Jerusalén experimentarán temor y terror ante el poderío asirio, debido a la infidelidad de Ajaz. Toda la profecía de Isaías avanza sobre esta doble vía. ¿Quién es, empero, el niño anunciado?

Hay cuatro argumentos que prueban su identificación con Ezequías y su madre Abí, esposa de Ajaz. La inminente liberación de los sitiadores enemigos, reclamada con insistencia, impide pensar en acontecimientos

futuros: no se aprecia cómo es posible que un nacimiento distante en el tiempo ayude a la casa de Judá que se encuentra en dificultades, y devuelva la paz «a su corazón [de Ajaz] y al corazón de su pueblo, [que habían temblado] como tiemblan los árboles del bosque sacudidos por el viento» (7,2). Una cuidadosa reconstrucción cronológica indica que el nacimiento de Ezequías tuvo lugar en el 733/732, después de la guerra arameo-efraimita. A la causa histórica y cronológica se añade la literaria. La madre es denominada *'almah*, que significa «mujer joven», traducción empleada por los LXX en cinco de siete ocasiones (Éx 2,8; Prov 30,19; Sal 67,26; Cant 2,3; 6,8), como lo hacen también las otras tres versiones griegas de Áquila, Símmaco y Teodoción, incluso en los otros dos casos (Gén 24,43; Is 7,14). Por último, se pone de manifiesto la inconsistencia de los argumentos aducidos para defender la «profecía directa», es decir, la referencia del texto a María y a Jesús. El argumento de la «perspectiva profética» –expuesto en numerosas ocasiones por eruditos pertenecientes a una época anterior, según los cuales el profeta consideraría inminente y cercano, como un paisaje visto a través de unos prismáticos, el nacimiento de Cristo siete siglos más tarde– contrasta con la brevedad del tiempo e introduce en el texto un criterio interpretativo inexistente. Además, en este pasaje no se encuentra justificación alguna al desplazamiento al final del capítulo de los v. 14*b*-15, los únicos que poseen un carácter directamente mesiánico, como sostiene A. Feuillet.

La interpretación que proponemos demuestra una acción divina que interviene en el «hoy» del ser humano, otorga una salvación inmediata aunque se trate de un «anticipo», con la perspectiva de conseguir una salvación aún mayor en el futuro. La intervención de Dios se integra en los acontecimientos humanos: una lectura del texto que aplace la salvación exclusivamente al futuro no revela al Dios-con-nosotros, y contradice la ley

de la encarnación. ¿Cómo es posible entonces que Mateo cite el texto de Isaías después de la narración del nacimiento de Cristo (Mt 1,22-23)? ¿Es equivocada su referencia al texto de Isaías?

Mateo no cita a Isaías para demostrar la virginidad de María, característica que antes de Cristo no se consideraba como un valor en sí. En ese mismo capítulo Mateo ya ha demostrado con toda certidumbre en dos ocasiones el parto virginal. Después de haber afirmado en 42 ocasiones (14 × 3) que es el hombre quien engendra, al final evita la fórmula «José engendró a Jesús» sustituyéndola por «José, el esposo de María, de la cual nació Jesús» (Mt 1,16). Poco después afirma que «su madre María estaba desposada con José; y antes de vivir juntos, resultó que ella había concebido en su seno por obra del Espíritu Santo» (Mt 1,18). En cambio, Mateo cita a Isaías, que manifiesta la misma preocupación: Dios permanece fiel a las promesas que hallan su cumplimiento en el envío de su hijo Jesús, como había permanecido fiel cuando nació Ezequías; al igual que éste fue signo de salvación para sus contemporáneos, permitiendo sobrevivir a las confabulaciones de la alianza arameo-efraimita, Jesús –y con mucho mayor motivo– «salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21). Las palabras de Isaías hacen referencia directa a Ezequías, que se convierte en «tipo» de Cristo. Surge, por consiguiente, aquel «mesianismo tipológico» consistente en la relación formulada por la propia Biblia entre dos realidades del Antiguo y del Nuevo Testamento, como por ejemplo entre maná y eucaristía, cordero pascual y Cristo crucificado. No es tanto que el texto de Isaías ilumine la figura de Jesús, sino que esta última es la que arroja la luz definitiva sobre la promesa de Isaías.

El pasaje examinado constituye un ejemplo significativo de un fenómeno literario general: la expansión de significado que adquiere un texto, más allá de la intención de su autor. «Estamos acostumbrados a ver la his-

toria como algo que sucede, que viene a continuación y que depende de lo que ha ocurrido antes. De acuerdo con esta visión, todo depende de David y constituye un cumplimiento de la promesa hecha a David. Debemos aprender la otra visión: una historia que avanza hacia un momento futuro que depende de él, que sólo por él queda justificada, y que gracias a él posee coherencia y continuidad. De conformidad con esta visión, todo depende del futuro Mesías, y la palabra misma que Dios da a David se basa en aquella palabra de Dios que es Cristo. Eso legitima la interpretación mesiánica y mariana» (L. Alonso Schökel).

Antes de llegar a Mateo, sin embargo, el texto de Isaías ha sido sometido a otras tres reinterpretaciones. Además de Is 9 e Is 11, la traducción de los LXX –utilizando los verbos en futuro y la traducción *parthenos* (virgen)– acentúa la dimensión escatológica de un acontecimiento que ya no está cerca, sin convertirse todavía en testigo de la fe en un parto virginal, es decir, sin que «el texto de la versión griega constituya un testimonio de una tradición más antigua» (A.M. Dubarle).

X

«NOS HA NACIDO UN NIÑO, SE NOS HA DADO UN HIJO»
(Isaías 8,23 - 9,7)

El texto se desarrolla en tres etapas. El versículo 23 lo sitúa en la historia: la segunda invasión del rey asirio Tiglat Piléser III, llamado inoportunamente por Ajaz, ha sembrado el terror en el reino del Norte entre las tribus de Zabulón y Neftalí, así como en Galilea («la Galilea de los gentiles», porque estaba habitada en gran parte por paganos), vecina a la llamada «vía del mar» que unía Egipto con la Mesopotamia a través de la costa palestina. Sobre este trasfondo de tinieblas y angustia se contrapone una imagen de luz procedente de la gloria y la liberación (9,1-4): la luz se hace presente (directamente o no) cuatro veces, mientras que en cinco ocasiones se insiste en la alegría causada por la desaparición de todos los vestigios de la guerra. El motivo (cf. «porque»: v. 5) de tanta alegría se encuentra en el nacimiento de un niño: una vez más se trata de Ezequías, que ocupa a muy temprana edad el lugar de Ajaz y que encarna las esperanzas del profeta.

Es preferible contemplar, más que el nacimiento, la subida al trono de Ezequías, debido a su proximidad literaria y teológica con los Salmos 2 y 110, y a los títulos

reales semejantes a los del entorno circundante, especialmente el egipcio. El texto representa un avance con respecto al capítulo 7: el niño que se «os dará» (7,14), es decir, que se dará a la casa real, ahora se nos da «a nosotros» (9,5), es decir, al grupo que gira en torno al profeta y que constituye el núcleo del nuevo pueblo. Como en el caso del nacimiento físico, la entronización o nacimiento como rey se presenta mediante el género literario del anuncio, utilizado para muchos personajes, por ejemplo Ismael (Gén 16,11-12), Sansón (Jue 13,7), el Bautista (Lc 1,13-16) y Jesús (Mt 1,21; Lc 1,31-33). Este género, en su forma íntegra, está constituido por cuatro elementos: motivo del nacimiento, imposición del nombre, futuro del niño y su dieta, elemento ausente en este pasaje. El empleo de tal modalidad de expresión convierte al niño en un puente entre los personajes del pasado y los del futuro.

23*Como en el tiempo primero deshonró*
el país de Zabulón
y el país de Neftalí,
así en el postrero honrará
la vía del mar,
la parte de allá del Jordán,
la Galilea de los gentiles.
1*El pueblo que caminaba en tinieblas*
vio una gran luz;
sobre los moradores del país tenebroso,
una luz brilló.
2*Multiplicaste el contento,*
acrecentaste la alegría;
se alegraron delante de ti
como se alegran en la siega,
como se regocijan
los que se reparten el botín.
3*Porque el yugo de su carga,*
la vara de su hombro,

el bastón de su opresor
los rompiste como en el día de Madián.
[4]*Porque todo zapato que pisa con estrépito*
y el manto empapado de sangre
serán combustible,
pasto del fuego.
[5]*Porque nos ha nacido un niño,*
se nos ha dado un hijo,
que lleva al hombro el principado
y es su nombre:
Consejero portentoso,
Héroe divino,
Padre sempiterno,
Príncipe de paz.
[6]*Para aumento del principado*
y para una paz sin fin,
sobre el trono de David se sentará
y sobre su reino,
para consolidarlo y apoyarlo
en derecho y en justicia
desde ahora y para siempre.
El celo de Yahveh Sebaot hará esto.

El versículo 8,23 contrapone la actual opresión del reino septentrional a una futura y amplia glorificación de esas mismas tierras. En realidad, dicho versículo no es demasiado claro: el verbo *kābad* empleado en la forma causativa podría excluir el anuncio de un futuro glorioso contrapuesto a un pasado tenebroso. Pero generalmente se entiende de un modo que facilita la vinculación con Mateo (4,15-16). Éste considera que la predicación de Jesús alrededor del lago de Tiberíades representa el sentido pleno de la liberación anunciada por Isaías: entre los dos textos existe un desarrollo homogéneo.

La intensidad de la alegría se demuestra mediante dos comparaciones sencillas y frecuentes: el gozo de la cosecha y del reparto del botín, especificado mediante

tres fórmulas causales («porque», «pues»), una para cada versículo. Se trata del final de la opresión, descrito con tres términos realistas (yugo, vara que hería las espaldas, bastón del carcelero), a los que se aplica un único verbo: «rompiste», y dicho final está vinculado con un acontecimiento evocado con frecuencia, la célebre victoria de Gedeón sobre Madián (Jue 7,15-25): un pequeño grupo, con la ayuda divina, venció a la muchedumbre de los enemigos, porque «no hay diferencia para el cielo entre salvar con muchos o con pocos» (1Mac 3,18). Se destruye todo vestigio de guerra, los despojos hechos con violencia y los mantos ensangrentados. Va a nacer un hijo, de estirpe regia, como evoca la palabra «trono de David», elemento central en el versículo 6.

El personaje queda identificado mediante cuatro términos que hacen referencia a cargos cortesanos, unidos a cuatro adjetivos que elevan al personaje a un orden sobrehumano.

• *Consejero*. Es la sabiduría práctica que no procede de los cálculos de los funcionarios de palacio, sino de la comunicación divina que recibe el rey, en tanto que «hijo de Dios». La calificación de *portentoso* lo hace partícipe de aquellos proyectos maravillosos que Dios lleva a cabo en la historia, alcanzando el nivel propio del milagro: no hace referencia al ser, sino al obrar. Queda ilustrado por 2Sam 17; 1Re 12.

• *Héroe*. Atribuido a Dios, de forma paralela a «Santo de Israel» (10,20-21), este título pone de manifiesto el dinamismo divino transmitido a quien lo representa en la tierra (cf. Sal 45,4; 89,20). En un contexto de paz, este título que connota las capacidades guerreras del rey y su audacia en la lucha, pone de manifiesto el esfuerzo que debe realizar para construir la paz, que nunca viene por sí sola. «Bienaventurados los que practican la paz» (Mt 5,9). El adjetivo «divino» es perfectamente lógico puesto que *'elohim* no indica sólo a Dios, sino también a seres divinos.

• *Padre*, dicho con respecto a un hijo recién nacido, es causa de asombro: se trata del protector del pueblo, preocupado por su prosperidad, al igual que David llama padre a Saúl (1Sam 24,12). Esta función carece de límites, como toda paternidad, y por lo tanto es eterna, durante un largo tiempo.

• *Príncipe*. Título anterior a la monarquía, califica el compromiso primordial con la salvación total y continuada, aquella aportación a la vida justa y en armonía, que constituye el sentido predominante de la paz. Se subraya la continuidad de esta paz («sin fin», «consolidarlo y apoyarlo... desde ahora y para siempre») y se señala cuál es su fundamento: la equidad y la justicia. «La obra de la justicia será la paz, fruto de la justicia será la tranquilidad y la seguridad para siempre» (32,17). La acción del representante de Dios llena el vacío de justicia y de derecho que se produjo en la sociedad de Jerusalén (5,7). El ser humano se cansará de crear divisiones antes de que Dios se canse de recomponerlas. Sobre el trasfondo de la guerra arameo-efraimita y del temor extendido por el sur, Dios anuncia el nacimiento de un niño como signo para la casa de David; sobre el trasfondo de la opresión asiria en el norte, señala el remedio en la mediación misma del joven rey. El origen de la esperanza para el resto es siempre la acción de Dios, que señala las distintas etapas del crecimiento humano.

El hecho de que sea un niño el que produzca efectos tan grandiosos confirma una directriz constante de la actuación de Dios en los acontecimientos humanos ordinarios: la elección de lo débil. «Lo que para el mundo es necio, lo escogió Dios para avergonzar a los sabios; [...] De suerte que no hay lugar para el orgullo humano en la presencia de Dios» (1Cor 1,27-29). Siempre será un ser humano quien lleve a cabo los planes de Dios: si emplea mal sus capacidades, surgirá otro que esté en condiciones de recuperar el hilo interrumpido. Este ser humano que asume títulos y calificaciones que, normal-

mente, se hallan repartidos entre distintas personas, lleva a cabo las promesas hechas a la casa de David: enlazando de nuevo con un pasado e interpretando el presente, este rey ideal se proyecta hacia el futuro. «Suscitaré a David un germen justo que reinará como rey y obrará con prudencia, y practicará el derecho y la justicia en el país. [...] Éste es el nombre con que lo llamarán: Yahveh, nuestra justicia» (Jer 23,5-6). La intuición de Isaías se halla plenamente realizada en el anuncio angélico: «Darás a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. Éste será grande y será llamado Hijo del Altísimo; y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre, reinará por los siglos en la casa de Jacob y su reinado no tendrá fin» (Lc 1,31.33).

El texto de Isaías, aunque inspirado en el «estilo cortesano», no puede restringirse a Ezequías: la figura descrita es hija, en parte, de la esperanza de Isaías en el piadoso rey y, en parte, de la confianza en el imprevisible celo del Señor, es decir, en su ardiente amor, sin posibilidades de establecer qué porcentaje corresponde a una y otra. Este texto se proyecta esencialmente en el futuro del correspondiente al capítulo 7. Surgen de él dos conclusiones. Dios no sólo es fiel a sus promesas, sino que se esfuerza en que el ser humano sea fiel a los compromisos contraídos: fracasa uno u otro ser humano individual, pero no el ser humano como tal. Además, la figura del rey se transforma en ideal para toda persona llamada a obrar la justicia. Es cierto que un rey justo convierte en justo a su pueblo, pero también es cierto que cada pueblo tiene el gobernante que se merece: se trata de una acuciante invitación a obrar en favor de la justicia.

XI

«MORARÁ EL LOBO CON EL CORDERO»
(Isaías 11,1-13)

A menudo las esperanzas humanas caen como las hojas en otoño. Las esperanzas que el profeta puso en Ezequías se han desvanecido con una rapidez aún mayor, como la niebla ante el calor del sol. Sin embargo, en Isaías permanece la esperanza de la dinastía de David. Por lo tanto, se comienza de nuevo desde el principio, desde Jesé, padre de David, como un bosque que se reproduce lentamente a partir de un solo brote. En el pueblo elegido la esperanza puede ofuscarse pero no desaparecer, como ocurre en los gentiles, en Asiria: «Mirad al Señor, Yahveh Sebaot, que desgaja con fuerza terrible el ramaje: las puntas más altas están ya taladas, las más elevadas, derribadas. Tronchará la espesura del bosque con hierro, y el Líbano caerá con sus cedros» (10,33-34). La soberbia asiria queda destruida y crece el pequeño reino de Judá.

En este célebre texto de Isaías existen tres elementos distintos. Se desarrolla un renuevo debido a que «reposará» sobre él el Espíritu, que le concederá la capacidad de mostrarse inflexible con los fuertes y paciente con los débiles, a diferencia de la frecuente actitud de las autoridades, que son débiles con los fuertes y fuertes con

los débiles, logrando finalmente que reine la «justicia», término que se repite dentro de una terminología afín (11,1-5). Llega una era de paz, incluso para el mundo animal, que hace revivir los tiempos perdidos del jardín paradisíaco (11,6-9). La columna de pueblos que avanzan hacia «la raíz de Jesé» crecerá cada vez más, formada por las naciones y los fieles que vuelven a Judá después de haber sido dispersados por los cuatro puntos cardinales de la tierra (11,10-13).

[1]*Saldrá un renuevo del tronco de Jesé,*
un tallo brotará de sus raíces.
[2]*Reposará sobre él el espíritu de Yahveh,*
espíritu de sabiduría y de inteligencia,
espíritu de consejo y de fortaleza,
espíritu de ciencia y de temor de Yahveh.
[3]*Se complacerá en el temor de Yahveh.*
No juzgará por lo que vean sus ojos,
no decidirá por lo que oigan sus oídos.
[4]*Juzgará con justicia a los míseros,*
decidirá con rectitud respecto a los pobres del país.
Herirá al violento con la vara de su boca,
matará al impío con el aliento de sus labios.
[5]*Será la justicia ceñidor de su cintura,*
y la fidelidad, ceñidor de sus caderas.
[6]*Morará el lobo con el cordero,*
el leopardo con el cabrito se echará;
el ternero y el cachorro del león se cebarán juntos;
un niño pequeño los conducirá.
[7]*La vaca pastará con la osa,*
juntas se echarán sus crías;
el león como el buey, comerá paja.
[8]*El lactante jugará en la hura de la víbora,*
en la madriguera del áspid
meterá su mano el recién destetado.
[9]*No harán mal ni harán daño*
en toda mi santa montaña,

porque el país estará lleno
del conocimiento de Yahveh,
como las aguas cubren el mar.
10*Sucederá en aquel día:*
la raíz de Jesé, que está como estandarte de los pueblos,
la buscarán las naciones,
y gloriosa será su morada.
11*Sucederá en aquel día:*
el Señor hará un segundo gesto con su mano
para rescatar al resto de su pueblo:
los que hayan quedado de Asiria y de Egipto,
de Patros, de Cus y de Elam,
de Sinar, de Jamat y de las islas del mar.
12*Alzará un estandarte a las naciones,*
reunirá a los dispersos de Israel,
a los desperdigados de Judá recogerá,
de los cuatro extremos de la tierra.
13*Cesará la envidia de Efraím,*
y los opresores de Judá serán exterminados.
Efraím no envidiará a Judá
y Judá no oprimirá a Efraím.

Los verbos, todos en futuro, indican que el contenido de las tres partes no es fruto de la experiencia, sino objeto de esperanza: brotará un renuevo, el lobo vivirá junto con el cordero, la raíz de Jesé se enarbolará como un estandarte para los pueblos. La promesa divina continúa siendo válida, pero está sujeta a los condicionamientos de la historia, y todas las modalidades de realización de ésta aún deben descubrirse. El siguiente pensamiento de Isaías consiste en que ningún ser humano, ni siquiera Isaías, por piadoso que sea y por bien dispuesto que se encuentre, es capaz de superar una crisis insuperable. Entonces, hace falta «el Espíritu Santo, nuestra esperanza», como se titulaba un célebre libro de los años del Concilio: es preciso un encuentro entre el espíritu humano y el de Dios.

Por supuesto, en este caso el Espíritu no es la tercera persona de la Trinidad, según algunos textos neotestamentarios (Jn 14,15-17.26; 15,26; 16,13-14), y tampoco es el espíritu de Ezequiel el que es capaz de purificar y renovar el corazón del ser humano, instalándose en su interior como perenne principio innovador y vivificador, cada vez que el corazón enferme de nuevo (Ez 36,25-29). Sin embargo, no se trata tampoco únicamente del «espíritu de Yahveh» del que «Gedeón quedó revestido» (Jue 6,34), que «vino sobre Jefté» (Jue 11,29) y que «empezó a excitar» a Sansón (13,25; 14,6.19): aquello era una fuerza momentánea recibida de Dios para actividades bélicas. En cambio, sobre el renuevo habrá un espíritu estable («reposará») que permitirá un ejercicio permanente de la justicia. «Los reyes abominan las malas acciones, pues el trono se apoya en la justicia» (Prov 16,12). Este espíritu convierte al rey en imagen de Dios, como afirman los cuatro primeros títulos, y lo transforman en modelo para los hombres, como señalan los dos últimos, imposibles de atribuir a Dios.

• *Sabiduría e inteligencia.* Se trata de comprender la situación y de adoptar actitudes prácticas que sirvan para alcanzar el objetivo. Es fruto de la experiencia y de la escucha dócil. La sabiduría, como don de Dios, se ajusta al modelo de las obras de la creación, permitiendo acciones nada comunes. La inteligencia brinda el fundamento para una recta actuación e ilumina la situación para tomar decisiones justas, al participar de la intuición divina. De este modo se dibuja la figura de Salomón (1Re 3,9).

• *Consejo y fortaleza.* Empleando dos títulos que aparecen en Is 9,5, este don está relacionado con la voluntad, la prudencia en la ejecución del proyecto, y la constancia en la superación de las dificultades, sin excluir las de carácter externo, provocadas por los enemigos. Es un retrato de David.

• *Ciencia y temor.* Hace referencia a la relación con Dios, caracterizada por la familiaridad y el respeto, la cercanía y la conciencia de la insuperable diferencia. Está en sintonía con la acción salvífica de Dios; es una experiencia que procede de la reflexión sobre su actuar histórico que lleva a reconocerlo como Señor. «Conocer a YHWH y temer a YHWH son dos ideas que coinciden en gran medida, aunque el acento sea distinto: el temor expresa la distancia; el conocimiento, la unión y el abandono; y los dos juntos abarcan todo el mundo religioso y constituyen la definición clásica del ideal de piedad auténtica» (H. Renckens). Se evoca aquí la figura de Moisés.

El versículo en su conjunto indica sin duda la plenitud del Espíritu, que se halla presente en los cuatro versos: el tradicional número septenario de los dones del Espíritu procede de la versión de los LXX y de la Vulgata que, dividiendo el último don, permiten hablar de «piedad y temor» de Dios.

Este cántico, auténtico final de una sinfonía o un grandioso arco de triunfo hacia donde convergen los cánticos precedentes, realiza en la práctica el sueño de Isaías: el triunfo de la justicia amenazada en el exterior por el poderío asirio, y en el interior, por el lujo y la arrogancia de los ricos. La acción del rey ideal consistirá sobre todo en la sentencia que se expresa mediante los símbolos de su poder, el cetro y el vestido regio. Dicha sentencia será equitativa: protegerá a los débiles, incapaces de hacer valer sus propios derechos, desde los huérfanos y viudas –mencionados habitualmente– hasta los extranjeros, los enfermos, los hambrientos y los abandonados. Esto es lo que volverá a expresar el Salmo 101, un retrato del príncipe virtuoso que tiene como fundamento la justicia y la rectitud: «Celebraré el amor y la justicia: a ti, Señor, he de cantar. [...] Procederé con noble corazón [...] No pondré por punto de mis miras un propósito infame.» El personaje, lleno del Espíritu,

síntesis de las máximas figuras de la historia de Israel, de un modo más decidido que las figuras anteriores (caps. 7 y 9), hace referencia al mediador por excelencia, a aquella auténtica obra maestra de la fantasía de Dios que será el Mesías. «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para anunciar el evangelio a los pobres; me envió a proclamar libertad a los cautivos y recuperación de la vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos; [...] Hoy se ha cumplido este pasaje de la Escritura escuchado por vosotros» (Lc 4,18.21). Es Jesús el que se expresa de este modo en la sinagoga de Nazaret.

Isaías considera que la justicia tiene como consecuencia una armonía universal. Para describirla ha apelado a todo su arte: realiza una triple asociación de animal salvaje y doméstico (lobo-cordero/leopardo-cabrito/ternero-cachorro de león), mencionando al final al ser humano considerado en su debilidad, el niño. Al final de la segunda tríada aparece un hermoso paralelismo (lactante-recién destetado) evoca los tiempos de los orígenes mediante la superación de la amistad más radical y temible, la de la serpiente. ¿Se trata de una alegoría o de una profecía? No cabe duda de que la hipótesis de M. Buber, que ve en los animales los símbolos de los distintos pueblos, y que establece de este modo en el texto de Isaías la esperanza de una paz entre los hombres, puede aducir textos bíblicos a su favor (cf. Gén 49,14.17.21.27). Se trata de algo indudable, pero que no agota la cuestión. El texto afirma algo más.

Con base en otros pasajes resulta legítimo pensar que existe un estrecho vínculo entre el ser humano y el mundo infrahumano (animales y resto de la creación). La bondad del ser humano se refleja en lo creado, primero porque el ojo puro ve puras todas las cosas, mientras que el pecado corrompe el ambiente circundante. La estrecha unión entre el ser humano y el resto de la creación es un tema predilecto de los ecologistas, que se

ve confirmado –esta vez en sentido negativo– ya en el Génesis, según el cual la tierra produce fatigas y espinas para el ser humano pecador (cf. Gén 3,17-18). «La relación con la tierra, en la cual se había colocado al ser humano para que la "cultivara y guardara" (2,15), ya no es ennoblecedora, ya no constituye una magnífica aventura sino una tortura, un peso soportado "con el sudor del rostro". En estas palabras hallamos todo el drama de la ciencia, de la técnica y del trabajo cuando enloquecen y devastan el paraíso terrenal de la creación. Nuestra sensibilidad moderna nos permite comprender lo terrible que resulta este desequilibrio entre ser humano y naturaleza. El autor sagrado, si hubiese escrito en nuestros días, habría visto en aquellas "espinas y cardos" todos los ataques al medio ambiente perpetrados por el egoísmo industrial, y también habría mencionado la pesadilla nuclear, manifestación de una naturaleza pervertida por el ser humano, que a su vez se rebela y se convierte en amenazadora, transformándose en realidad hostil» (G. Ravasi). Oseas, pocos años antes de Isaías, había contemplado a los animales como parte de la nueva alianza: «En aquel día haré en favor de ellos un pacto con los animales del campo, con las aves del cielo y con los reptiles de la tierra» (2,20). El Tercer Isaías vuelve a expresar esta noción (65,25), que Ezequiel ya había perfeccionado (34,25). De hecho, la ferocidad animal perturba la paz, al igual que las maldades de la creación, que deberán superarse. «La creación, en efecto, no por propia voluntad, sino a causa del que la sometió, queda sometida a frustración, pero con una esperanza: que esta creación misma se verá libertada de la esclavitud de la corrupción, para entrar en la libertad gloriosa de los hijos de Dios» (Rom 8,20-21). El ser humano y la creación participan de un destino idéntico, de muerte o de vida, de armonía o de desfiguración: el ser humano, que se encuentra al timón de la historia, ve así incrementada su propia responsabilidad.

Los últimos versículos ensanchan el horizonte desde el rey hasta el pueblo, hasta el resto, llamado a vivir en armoniosa comunión con los hermanos.

Capítulo cuarto

LA POLÍTICA DE LA FE
(caps. 13-23; 28-33)

Isaías no limita sus intereses al ámbito espiritual, moral, cultual y social, sino que extiende su juicio al terreno político, a la forma en que se ejerce el poder, y revela el origen de éste, sus límites y las condiciones requeridas para ejercerlo con rectitud. «El poder –y en especial, el poder político– siempre tiene la tendencia a constituirse en poder absoluto y sagrado, y a convertirse en un poder faraónico e intocable. El envío de los profetas podría ser consecuencia de la lucidez del Dios vivo que quiere establecer su reino entre los seres humanos, y no consecuencia de los tiranos. El papel de centinelas que desempeñan los profetas consiste en denunciar la sacralización siempre renovada del Estado, y en hacer presente al rey su condición de representante, de "lugarteniente", de testigo y de instrumento de la monarquía del mismo Dios sobre su pueblo y sobre el mundo» (S. Amsler).

Isaías desaconseja que se pida ayuda a Tiglat Piléser (cf. 8,65), se opone a la soberbia y el descaro de Senaquerib (37,21-35), rechaza las alianzas con Egipto (30,1-5) e invita a los mensajeros del faraón a regresar a su patria, desistiendo de sus intrigas diplomáticas (18,1-6). Jerusa-

lén y Judá subsisten gracias a su relación particular con el Señor, fuera de la cual no existe la más mínima esperanza de supervivencia. Incluso en las opciones políticas, es preciso apelar a la sabiduría que procede de Dios y a los planes de éste. La política de Isaías está animada por la fe, y confía más en secundar el proyecto divino que en recurrir a planes militares, en la habilidad de los estrategas o en la potencia de los carros. Empleando la sabiduría recibida de Dios, Isaías examina también las cortes extranjeras, pone de manifiesto sus limitaciones, anuncia sus fracasos y deja en claro que también su poder debe tener en cuenta la soberanía del Señor. Veamos lo que piensa acerca del papel decisivo desempeñado por Asiria en el siglo VIII.

XII

«¿SE JACTA EL HACHA ANTE QUIEN CORTA CON ELLA?»
(Isaías 10,5-15; 14,24-27)

La inminente amenaza asiria constituye el trasfondo histórico dentro del cual es preciso leer Is 1-39, y el punto de partida para captar todos los mensajes del profeta. El objetivo divino de salvación puede obtenerse mediante una adhesión plena a la voluntad de Dios o mediante la experiencia de las trágicas consecuencias de su rechazo: la obstinación del pueblo únicamente deja abierta la puerta a esta última posibilidad. Es entonces cuando se pone en movimiento la maquinaria militar asiria, impulsada por Dios mismo. Sigamos sus principales pasos.

• «Sucederá en aquel día: Yahveh silbará a las moscas que hay en los confines de los ríos de Egipto, y a las abejas del país de Asiria, y vendrán y se posarán todas ellas en las gargantas de los valles, en las hendiduras de las rocas, en todos los matorrales y en todos los abrevaderos» (7,18-19). Se pone de manifiesto el número incontable de los invasores, que desalienta cualquier resistencia e inflige toda clase de humillaciones, como añade la imagen de la navaja alquilada (7,20), y que todo lo reduce a la desolación, como indica la com-

paración de la viña cuyo cultivo se ha abandonado tiempo atrás (7,23-25), y que se encuentra en una situación aún más lamentable que la viña de Renzo[1] en la obra de Manzoni.

• La invasión se compara con una inundación del Éufrates: «Ved que el Señor hace subir contra ellos las aguas del Río, poderosas y caudalosas [...] Irrumpirán en Judá, inundarán, crecerán, hasta el cuello llegarán» (8,7.8).

• La invasión se vuelve cada vez más cercana y temible: las mortíferas armas asirias son irresistibles. «Están aguzadas sus flechas, todos sus arcos tensos; los cascos de sus caballos se dirían de pedernal, y las ruedas de sus carros torbellino» (5,28).

• La ola cubre a Judea y los soldados están a punto de asaltar a Jerusalén. Los habitantes de la ciudad suben a los terrados, no para celebrar fiestas como es habitual, sino para observar petrificados a los enemigos ávidos de sangre. «Todos tus jefes a una cayeron, lejos se escaparon; todos tus bravos cayeron prisioneros a una, sin arco cayeron prisioneros. [...] Porque día fue de pánico, conculcación y desconcierto, que mandó el Señor, Yahveh Sebaot» (22,3.5). Leamos ahora, en el texto más célebre de Isaías, al que se suma el pasaje paralelo de 36,18-20, los fines que se propone el Señor y la diferencia del objetivo al que aspira Asiria, que la intervención divina rectifica, tal como se expone de forma sinóptica (14,24-27).

5*¡Ay de Asiria, bastón de mi ira,*
vara en la mano de mi furor!
6*Contra una nación impía la envío,*
contra el pueblo de mi enojo la mando,

---

1. Renzo es el protagonista masculino de la obra *Los Novios* (1825-1827) del escritor italiano Alessandro Manzoni (Milán, 1785-1873). (N. del T.)

para despojar el despojo, para saquear el saqueo,
para hacer de él holladura, como barro de las calles.
[7]*Pero él no piensa así,*
no opina así su corazón;
que destruir es su intención
y aniquilar no pocas naciones.

[8]*Pues dice:*
¿No son reyes todos mis jefes?
¿No es Calnó como Karquemís?
¿No es Jamat como Arpad?
¿No es Samaria como Damasco?
[10]*Como alcanzó mi mano*
los reinos de los ídolos,
cuyas imágenes eran más numerosas
que las de Jerusalén y Samaria,
[11]*¿no es cierto que como hice*
a Samaria y a sus ídolos,
así haré a Jerusalén y a sus simulacros?

[18]*Que no os seduzca Isaías*
diciendo: Yahveh nos salvará. ¿Salvaron acaso los
dioses de las naciones a sus respectivos países de la mano del rey de Asiria?
[19]*¿Dónde están los dioses de Jamat y de Arpad?*
¿Dónde los dioses de Sefarvaim? ¿Salvaron a Samaria de mi mano? [20]*¿Quién*
de todos los dioses de aquellos países es el que ha salvado de mi mano a su país,
para que Yahveh salve de mi mano a Jerusalén?
(cf. también 37,23-24)

Proyecto asirio

[13]*Pues ha dicho:*
Con la fuerza de mi mano
yo lo hice,
y con mi sabiduría, pues soy inteligente.
Removí las fronteras de los pueblos,
sus tesoros depredé,

Proyecto divino

[24]*Yahveh Sebaot ha jurado diciendo: ¡Cierto!*
Como lo he imaginado, así ha sucedido;
como lo he planeado, así se realizará:
[25]*aplastaré a Asiria en mi país,*

derribé, como héroe, a los
sentados en los tronos.
[14]*Mi mano alcanzó, como*
un nido,
las riquezas de los pueblos;
como se recogen huevos
la tierra entera recogí,
y no hubo quien batiese las
alas,
quien abriese la boca y
piase.
[15]*¿Se jacta el hacha ante*
quien corta con ella?
¿Se engríe la sierra
ante quien tira de ella?
¡Como si una vara blandiera
a quien la alza
o un bastón alzara a quien
no es de madera!
en mis montañas la piso-
tearé,
para que sea quitado de
ellos su yugo
y la carga de su hombro sea
quitada.
[26]*Ésta es la decisión tomada*
contra toda la tierra;
ésta es la mano extendida
contra todas las naciones.
[27]*Si Yahveh Sebaot lo ha*
decidido ¿quién lo hará
fracasar?
Si su mano está extendida
¿quién se la hará retirar?

Asiria debía convertirse en una vara o un bastón, ya que había sido elegida para poner de manifiesto la severidad divina que, mediante el castigo, no desea destruir a Israel sino corregirlo, aunque haya irritado al Señor. Éste ya no reconoce en Israel a «su pueblo», sino que se ha convertido en «pueblo de mi enojo», igual a cualquier otra nación (*goy*) y, además, impía. El carácter instrumental de Asiria ilustra con enorme fidelidad este objetivo, y al final reaparecen invertidas las imágenes mencionadas al principio del pasaje (bastón/vara-vara/bastón). En cambio, Asiria se ha atribuido una función autónoma, la mera afirmación de un poder que sólo aspira a destruir y a sustituir al verdadero juez. Surge aquí una auténtica teología de la historia que se fundamenta en la categoría de «instrumento», aplicada a todos los pueblos. Éstos son ejecutores de las órdenes divinas: piensan que llevan a cabo sus propios planes,

pero en realidad ponen en práctica los proyectos de Dios. A través de sus conquistas Asiria pretende convertirse en centro y en polo de atracción de los pueblos, en lugar de Dios (cf. Is 2,2-5). Se subraya de un modo especial su crueldad. Las informaciones que brinda Isaías concuerdan con las inscripciones asirias referentes a victorias obtenidas en la época del profeta.

> «Me apoderé de los dominios de Rezón, de Damasco,
> conquisté Gaza, sus dominios y sus imágenes
> y establecí las de mis dioses,
> deporté a Israel con sus habitantes y sus posesiones,
> tomé como si fuesen peces a los griegos que habitan
> en el mar, asolé como una tormenta el país de Jamat,
> sitié y conquisté Samaria, y me llevé
> como botín a 27 290 habitantes,
> el fulgor terrible de mi realeza lo deslumbró
> y quedó abrumado por el terror»
> (tomado del texto de L. Alonso Schökel).

Es lo que dirá un siglo después, ante la inminencia de la destrucción de Nínive (612 a.C.), el profeta Nahúm, exultante por el final de tanta barbarie:

«El león dilaceraba para sus cachorros, estrangulaba para sus leonas, llenaba de presas su cubil y de reses su guarida. [...] ¡Ay de la ciudad sanguinaria, toda ella mentira, repleta de rapiña, lugar de incesante pillaje! [...] ¿sobre quién no pasó tu incesante maldad?» (Nah 2,13; 3,1.19). El comportamiento de Asiria es criminal, pero también resulta ridículo. El derribo de tantas ciudades, que se comunica como en un parte de guerra, y por consiguiente, la victoria sobre las respectivas deidades, de acuerdo con la mentalidad de la época, le hacía imaginar que YHWH –llamado «ídolo», al igual que las divinidades de Carquemís y de Damasco– correría la misma suerte. El rey asirio osó compararse con el Santo de Israel, considerándose incluso superior a él. Ya no nos encontramos en el ámbito político: el ser humano que

se arroga derechos divinos ya está vencido. Esto, que se indica en Is 10, sólo se apunta en el capítulo 36, y aparece con más claridad en el 37: «¿A quién injuriaste y ultrajaste? ¿Contra quién alzaste la voz y levantaste a lo alto tus ojos? ¡Contra el Santo de Israel! Por tus siervos injuriaste al Señor» (37,23-24).

Al hombre moderno le gusta conocer en qué situación surgió el pensamiento de Isaías, y establecer a cuál de las cuatro intervenciones asirias se hace referencia: a menudo sólo se llega a una mera probabilidad, si bien algunos versículos parecen corresponder a la invasión de Senaquerib en el 701. Para el profeta esto no constituía un problema de importancia, y tampoco lo era para sus discípulos, que quizás no sabían más que nosotros al respecto. Diversos textos han contribuido a la formación de pasajes más importantes, que han captado el sentido global de la intervención asiria. Captar este sentido equivale a adquirir una visión de fe sobre las potencias terrenas como tales, llamadas a desarrollar una función en relación con el pueblo de Dios. Dios dirige la historia sin convertir en simples marionetas a los seres humanos, que continúan siendo libres en la ejecución de su función. Ciro llevará a cabo la misión de devolver la libertad a los esclavos de Babilonia y recibirá el título de «pastor» y de «Mesías/Ungido» (Is 44,28; 45,1). Se encontrarán perspectivas análogas en Jeremías (caps. 50-51), en Daniel (caps. 3-4) y en el Apocalipsis de san Juan.

«Isaías es el gran testigo que, otorgando en nombre de su fe un significado a los acontecimientos de su época, brinda la clave de interpretación de toda la historia del mundo» (H. Renckens). Esta historia se desarrolla en tres momentos. Dios reitera que es el único que la rige, y que representa el origen de todas las decisiones («Si Yahveh Sebaot lo ha decidido ¿quién lo hará fracasar?»: 14,27). Es él quien fija la duración de la prueba, dentro de los límites de las capacidades humanas: esto

induce a la confianza. «Pueblo mío, residente en Sión, no temas a Asiria, que con el bastón te golpea y alza su vara contra ti» (10,24). El pueblo elegido, que ha sido humillado por YHWH, será levantado de nuevo por él: la llama ardiente que lo ha purificado se volverá contra quienes se hayan excedido y los devorará. La soberbia hace olvidar los propios límites y lleva a la ruina. En este caso Dios –cuyos ámbitos de acción son ilimitados– se presenta como aquel que restablece la justicia quebrantada por Asiria, mediante la cruel opresión de Israel (cf. el maravilloso versículo 10,14) o la usurpación de los derechos divinos.

XIII

«¡CÓMO HAS CAÍDO DEL CIELO, LUCERO BRILLANTE, ESTRELLA MATUTINA!»
(Isaías 14,4-20)

A la opresión asiria le sigue históricamente la opresión babilónica. La primera duró un siglo, hasta la caída de la capital, Nínive, en el 612; la segunda, aproximadamente unos setenta años, desde la primera aparición de Nabucodonosor hasta el 539, año de la liberación ordenada por el rey persa Ciro. La opresión babilónica fue tan violenta que se transformó en símbolo de todas las opresiones. El libro de Isaías incluye el oráculo contra el rey de Babilonia entre diversas acusaciones contra Asiria, dando un tono más personal a la exposición: ya no es el pueblo el que oprime, sino el rey. Ambos oráculos hablan de soberbia y de opresión: ésta corresponde directamente a Asiria, y aquélla, a Nabucodonosor. De ahí surge la naturaleza propia de Is 13,23: es una colección de oráculos redactados en distintas épocas, al igual que ocurre en grupos análogos de capítulos existentes en otros profetas, por ejemplo Jeremías (caps. 46-51), Ezequiel (caps. 25-32), Amós (caps. 1-2) y Sofonías (cap. 2).

El oráculo contra el rey de Babilonia, quizás Nabucodonosor mismo, es en sentido estricto un *māshāl*, es decir, una comparación que –si se prolonga– se convier-

te en parábola que permite iluminar un hecho oscuro y que puede asumir diversas formas, con marcados acentos satíricos. Desde el punto de vista literario, es un elemento refinado, expresivo y dinámico. Presenta una estructura concéntrica, dividida en cinco partes, del tipo *abcb'a'*. En los extremos (*a-a'*: v. 4-8 y 16-21) se encuentra una actitud exultante y algunos vestigios de la ira propia de aquellos que han padecido la opresión que ya ha finalizado, es decir, los israelitas. Viene después la sorpresa irónica y burlona de los habitantes del seol, los difuntos de la morada subterránea, donde la vida es mezquina e infeliz (v. 9-12 y 15). En el centro aparecen las palabras del propio rey, las más célebres y eficaces para expresar la soberbia humana. La diversidad de temas imprime movimiento. La tercera persona inicial deja su lugar a la segunda, a aquel «tú» al que se dirigen invectivas y se ridiculiza, en su calidad de protagonista de la exposición (v. 8), seguido por el «yo» que se autoexalta (v. 13). En la segunda parte se aprecia el proceso inverso: desde el yo al tú (v. 15) y al ellos (v. 16).

[4]*Entonarás esta canción al rey de Babilonia y dirás:*
¡Cómo acabó el opresor,
acabó la violencia!
[5]*Quebró Yahveh la vara de los malvados,*
el bastón de los dominadores;
[6]*que golpeaba con ira a los pueblos,*
con golpe incesante;
que dominaba con furor a las naciones,
con dominio implacable.
[7]*Reposa, descansa, tierra entera;*
exulta de júbilo.
[8]*Hasta los cipreses se alegran por ti,*
los cedros del Líbano dicen:
Desde que yaces, no sube
el talador contra nosotros.
[9]*El seol allá abajo se agita por ti*

saliendo a tu encuentro:
despierta por ti a las sombras,
a todos los potentados de la tierra;
levanta de sus tronos
a todos los reyes de las naciones.
10*Todos ellos responden y te dicen:*
¡También tú te has debilitado como nosotros,
igualado a nosotros!
11*¡Derribado ha sido tu orgullo al seol,*
el sonido de tus arpas!
Debajo de ti se extiende podredumbre,
tu cobertor es gusanera.
12*¡Cómo has caído del cielo,*
lucero brillante, estrella matutina,
derribado por tierra,
vencedor de naciones!
13*Tú que decías en tu corazón:*
Subiré a los cielos,
por cima de los astros de Dios
elevaré mi trono;
me sentaré en el monte de la Asamblea,
en el límite extremo del norte.
14*Subiré sobre la altura de las nubes,*
me igualaré al Altísimo.
15*¡Pero al seol has sido derribado,*
al límite extremo del pozo!
16*Los que te ven, te miran,*
se fijan en ti:
¡Éste es aquel que estremecía la tierra,
conmovía los reinos,
17*hacía del mundo un desierto,*
destruía sus ciudades,
no devolvía sus prisioneros a casa!
18*Los reyes todos de las naciones,*
todos ellos yacen con gloria,
cada uno en su morada;
19*pero tú yaces arrojado, sin tu sepulcro,*

como tronco detestado,
vestido de muertos traspasados a espada,
como cadáver hollado.
Ellos bajaron a tumbas de piedra;
[20]*tú no te juntarás con ellos en el sepulcro,*
porque has destruido tu país,
has degollado a tu pueblo.
No se nombrará nunca más
la ralea de los malvados.

La interpretación nos la brinda el propio texto, mediante dos breves comentarios en prosa que cierran el pasaje, poniendo de manifiesto las consecuencias de la actitud del rey para el oprimido Israel/Jacob (14,1-3) y para el opresor mismo. Veámoslo de forma sinóptica.

Pueblo elegido	Babilonia
[1]*Yahveh se compadecerá de Jacob, elegirá de nuevo a Israel y los colocará en su país. El forastero se les unirá y se asociará a la casa de Jacob.* [2]*Los pueblos los irán recogiendo y los llevarán a su lugar. La casa de Israel los poseerá en calidad de esclavos y esclavas: harán cautivos a quienes los llevaron cautivos y dominarán a sus propios opresores.* [3]*El día en que Yahveh te conceda reposo de tu fatiga y de tu inquietud y del duro servicio con que serviste.*	[21]*Preparad la hecatombe para sus hijos por la iniquidad de sus padres: que no se levanten a conquistar la tierra y a llenar de ruinas el orbe.* [22]*Yo me levantaré contra ellos –oráculo de Yahveh Sebaot– y exterminaré de Babel nombre y resto, progenie y prosapia –oráculo de Yahveh–.* [23]*La convertiré en dominio del erizo y en charcas de agua, la barreré con la barredera del exterminio –oráculo de Yahveh Sebaot–.*

Se prepara un futuro lleno de esperanzas para Israel, expresado mediante términos y nociones tomados del Segundo Isaías. El Señor le muestra todo su afecto maternal («se compadecerá»), lo elige de nuevo, lo conduce otra vez a la patria llevándolo de la mano, junto con los pueblos que pasarán a formar parte de la comunidad. La situación se invertirá para los dominadores, que pasarán a ser dominados. «Reyes serán tus ayos y sus princesas tus nodrizas; rostro en tierra te adorarán y lamerán el polvo de tus pies, para que sepas que yo soy Yahveh y que no se avergüenzan quienes confían en mí» (Is 49,23). En Babilonia habrá masacres, dispersión de los hijos y del recuerdo: su territorio, convertido en desierto, será ocupado por animales salvajes e inmundos (cf. Is 34), y allí quedarán aguas pútridas, en vez de fuentes de las que brota agua fresca.

El poema en verso, en cambio, se centra en el orgullo del rey, lleno de vida gracias a los verbos que evocan un movimiento ascendente: subiré, levantaré, viviré en la montaña. Las metas son las más elevadas que pueda concebir la mente humana: cielo, estrellas, más arriba de las nubes, norte, monte de la asamblea, que tiene lugar –según una frecuente concepción oriental, semejante al Olimpo griego– en la cumbre más alta de las montañas. «Me igualaré al Altísimo», perfecta definición del pecado del ser humano, ya descubierto por el texto del Génesis (3,5). «Se trata de un acto de rebelión por el cual el ser humano reemplaza a Dios, atribuyéndose su sabiduría, su divinidad y su soberanía. Ésta es la raíz de todo pecado y, de manera paradójica, la raíz de toda santidad. Sin embargo, la diferencia es decisiva. En el pecado se desea "volverse como Dios" a través de una rebelión, un acto de orgullo, un gesto violento y humano. En la santidad "uno se vuelve como Dios" a través de la obediencia, la aceptación de la fe y el don divino de la gracia, confiando en el Señor y en sus mandatos» (G. Ravasi).

La actitud orgullosa de los «gigantes», apenas mencionada en los vestigios de una narración mitológica (Gén 6,1-4), se halla más próxima a nuestro texto. «El ser humano que desafía a Dios, llegando hasta él contra la voluntad de éste, como había hecho el Prometeo griego en su escalada del cielo, es arrojado por Dios a la mortalidad, a la miseria propia de las criaturas. El sueño del ser humano, consistente en hacer saltar las fronteras que lo separan del misterio divino, está abocado al fracaso» (G. Ravasi). En el texto de Isaías este fracaso se pone de manifiesto mediante las reacciones provocadas sobre la tierra y debajo de ella. Sobre la tierra hay un estallido de alegría provocado por el final de una pesadilla, que también evoca con fuerza el Segundo Isaías: «Baja, siéntate en el polvo, virgen, hija de Babel; siéntate en el suelo; [...] Toma el molino y muele la harina» (Is 47,1-2), texto que Ezequiel reitera con un tono personal, para cantar la caída del rey de Tiro (28,1-10.12.19), y que hace suyo el Apocalipsis para referirse al final de la Roma perseguidora (cap. 18).

«Vara y bastón» no han sido los instrumentos curativos de Dios, sino los recursos letales del iracundo dominio humano. La naturaleza misma se une a la alegría de toda la tierra: los cedros del Líbano se alegran porque ya no serán talados al servicio de los proyectos del conquistador. El reino de los muertos, que contiene a los grandes de la tierra, experimenta una conmoción de vida cuando llega el que los ha superado en gloria, y ahora se les adelanta en el escarnio: te has vuelto como nosotros. Los verbos que antes indicaban un ascenso, ahora señalan hacia abajo: demolido, precipitado, caído del cielo, tendido en tierra. La pretensión de ser «igual al Altísimo» lo ha convertido en «igual a la carroña». La imagen es la más cruda posible, porque capta al difunto desde el punto de vista de la putrefacción cadavérica. La infamia llega al máximo por el hecho de no recibir sepultura, cosa que para los antiguos constituía un opro-

bio enorme y un vergonzoso abandono. Ha quitado la casa a la gente, y ahora nadie le presta un sepulcro. Reducía las ciudades a desiertos, y ahora se ve reducido a retoño despreciable. Ha encarcelado a muchos durante mucho tiempo, y ahora se ve prisionero perpetuo de los muertos por la espada. Ha arruinado a su propio pueblo, y su familia no tendrá futuro alguno. Esta estrella matutina evoca un trasfondo mítico fenicio y, más en general, semita, e implica apelativos divinos como los que de hecho se atribuía el rey. Por este motivo los padres de la Iglesia al traducir «Lucifer» han formulado una referencia a Satanás (cf. Ap 12,8).

«Esta meditación sobre el poder humano derrocado por el ritmo de la historia dirigida por Dios» (L. Alonso Schökel) constituye asimismo una llamada a juzgar los acontecimientos según los criterios divinos. «No te enojes por causa del impío ni envidies al autor de iniquidad, pues presto como el heno languidecen y como la hierba verde se marchitan. [...] los culpables, en cambio, serán a una exterminados y su posteridad será extirpada» (Sal 37,1-2.38). Surge el principio evangélico: «todo el que se ensalza será humillado, pero el que se humilla será ensalzado» (Lc 18,14). El orgullo coloca al ser humano en situación de falsedad, lo priva de la ayuda divina y lo abandona a sus propias fuerzas. Lo esencial no es que esta situación de muerte se ponga de manifiesto durante la vida terrena ante los hombres –como afirmaba la primitiva concepción de la retribución– o que se aplace hasta después de la muerte, como insinúa de pasada nuestro texto, que aún no ha sido iluminado por la fe en una vida ultraterrena. Esto forma parte de los misteriosos planes divinos. Lo importante es saber que ni siquiera el ser humano más poderoso se muestra intocable. También la justicia humana, con todos sus medios, está llamada a colaborar para que lo antes posible se haga patente la verdad.

El texto de Isaías se ve superado por dos pasajes de

Daniel referentes asimismo a Nabucodonosor. Éste se hace adorar en la estatua que ha erigido, desafiando a Dios a que libere de la muerte a los opositores de su tiranía (Dan 3), y se ensoberbece hasta el punto de compararse –como un árbol grande y fuerte cuya copa llega hasta el cielo– con el propio Dios (cap. 4). Al final, empero, reconoce el dominio de Dios sobre todos los pueblos: «Ahora yo, Nabucodonosor, alabo, ensalzo y glorifico al rey del cielo, cuyas obras son todas verdad y sus caminos justicia, y que puede humillar a los que caminan con soberbia» (4,34). También para los soberbios, grandes y pequeños, se plantea de este modo la posibilidad de la misericordia divina, ya que ellos son los más infelices a los ojos de Dios.

XIV

«AQUEL DÍA, ISRAEL SERÁ UN TERCERO CON EGIPTO Y ASIRIA»
(Isaías 19,16-24)

Junto a las dos potencias del norte, Asiria y Babilonia, el libro de Isaías se refiere en varias ocasiones a *Egipto, opresor del pueblo cuando éste se había constituido* como tal en el siglo XIII, así como en épocas más recientes. Isaías utiliza a menudo un tono amenazador contra esa política opresora (19,1-15; 30,1-4; 31,1-3), con la excepción de este pasaje (cf. también 18,7) que describe en cinco fases, caracterizadas por la anotación «aquel día» (v. 16.18.19.23.24), el desarrollo religioso del gran enemigo del sur. Se trata de un auténtico camino de conversión recorrido por el pueblo de los faraones: terror ante la intervención divina, aceptación y respeto ante los fieles que se han instalado en el territorio propio, participación en una vida nueva dentro del ámbito de la alianza, reconciliación con Asiria –adversario y competidor perpetuo en la ocupación de Palestina– y constitución de un único y nuevo pueblo, junto con Israel.

El paso del oráculo condenatorio al de salvación se encuentra en la peculiar mención de cinco ciudades que hablarán hebreo, una de las cuales recibirá un nombre

particular. Se alude a la diáspora egipcia que se inicia después del 586, de la que se posee una referencia histórica segura a través de la comunidad hebrea de la isla de Elefantina. El culto de YHWH en el templo erigido, en oposición a las disposiciones deuteronómicas (Dt 12,1-14), en esta localidad a orillas del Nilo, al final de la zona navegable y antes de la primera catarata, queda atestiguado por la *Carta de Aristeas* y por Flavio Josefo, y lo documentan ampliamente los papiros encontrados en la primera mitad del siglo XX. El número de «cinco» ciudades debe interpretarse con respecto a las cinco primeras localidades conquistadas por Josué (10,5.16.23), pero el nombre exacto de una de ellas es discutible. El texto griego (los LXX) traducido del hebreo por estos fieles, precisamente en Egipto, la denomina «villa de justicia», viendo en ella la plena realización del proyecto de Dios según el sueño de Isaías (1,26). El texto hebreo que refleja el pensamiento del ambiente conserva*dor de Jerusalén, y vitupera ese quebrantamiento* evidente de la ley, la llama «ciudad de la destrucción». La versión usada por nosotros lo interpreta como «ciudad del sol», es decir, Heliópolis, aceptando el texto de 1QIs[a]. Sobre la base de una presencia/un testimonio de los fieles en Egipto, se forma uno de los textos más universalistas y ecuménicos del Antiguo Testamento. Sin embargo, un estilo mediocre y carente de impulso y osadía lírica lo separa del poético y expresivo texto de Is 2,2-5.

16*Aquel día, los egipcios serán como mujeres: temblarán y temerán ante la agitación de la mano de Yahveh Sebaot, que él mismo agitará contra ellos.* 17*El país de Judá será para Egipto objeto de terror; siempre que se le mencione, temerá ante los planes que Yahveh Sebaot ha trazado acerca de él.*

18*Aquel día habrá cinco ciudades en el país de Egipto que hablarán la lengua de Canaán y que jurarán por*

Yahveh Sebaot. A una de ellas se la llamará Ciudad del Sol.

[19]*Aquel día, habrá un altar dedicado a Yahveh en el país de Egipto, y, cerca de su frontera, una estela dedicada a Yahveh,* [20]*que será la señal y el testimonio de Yahveh Sebaot en el país de Egipto. Cuando clamen a Yahveh a causa de opresores, les enviará un salvador y un defensor que los libre.* [21]*Yahveh se dará a conocer a los egipcios, y los egipcios conocerán a Yahveh en aquel día, le servirán con sacrificio y oblación, harán votos a Yahveh y los cumplirán.* [22]*Yahveh golpeará a los egipcios. Los golpeará, pero los curará; y ellos se convertirán a Yahveh, que se mostrará propicio con ellos y los sanará.*

[23]*Aquel día, habrá una calzada desde Egipto a Asiria; los asirios irán a Egipto y los egipcios a Asiria, y los egipcios practicarán el culto con los asirios.*

[24]*Aquel día, Israel será un tercero con Egipto y Asiria; y, en medio de la tierra, una bendición con la cual la bendecirá Yahveh Sebaot en estos términos. ¡Bendito sea Egipto, mi pueblo; Asiria, la obra de mis manos; e Israel, mi heredad!*

Este universalismo profundamente original se construye mediante la descripción de una historia de la salvación para Egipto, que vivirá en armonía con su enemigo tradicional, Asiria. La primera fase está vinculada con la experiencia de la mano poderosa y del brazo extendido del Señor. Las plagas que, en la época del Éxodo, parecían sólo castigos, en realidad eran «signos» para reconocer en el Señor al único Dios poderoso. El texto actual acentúa el papel de Judá, convertido en terror de los egipcios, mediador del poderío de Dios («mano»), mientras que en los relatos del segundo libro de la Biblia es Dios el único que combate y mantiene alejados los carros de los egipcios, que más tarde se precipitan en las aguas. A esa conversión en «mujeres» de los poderosos egipcios (cf. Jer 51,30) que ahora tiem-

blan y temen le sigue un antiéxodo, no en el sentido de Oseas (9,3) de regreso a la esclavitud, sino de presencia de los creyentes que resulta benéfica para Egipto. Las cinco ciudades inician «la conquista» religiosa del país, con la adoración del auténtico sol, YHWH, que elimina el idolátrico culto local a los astros. El culto auténtico asumirá su máxima dimensión a través de la ofrenda de sacrificios. El altar erigido en el centro del país afirma la existencia del templo y la superación del sentido restringido que se atribuye al altar construido a orillas del Jordán, mero testigo de la futura unidad religiosa (Jos 22,27.28.34). El texto de Isaías también habla de «una estela» colocada en la frontera septentrional, símbolo de una fe que supera los limitados confines establecidos por los acuerdos políticos (cf. Jos 22,10.25). El altar y la estela recuerdan a YHWH que tiene en Egipto nuevos adoradores que, en caso de dificultad, podrán contar con la ayuda de un «libertador», como ya sucedió con los hebreos durante la larga y ardua permanencia en Canaán en la época de los jueces (Jue 6,7; 1,34; 2,18).

La acción liberadora de Dios implica un mutuo «conocimiento» experiencial, típico de la reciprocidad de la alianza que se encierra en la fórmula: «Vosotros seréis mi pueblo, yo seré vuestro Dios.» «Conocimiento recíproco, servir mediante sacrificios, llevar a cabo votos y cumplirlos» superan la simple adhesión formal al monoteísmo y transforman la vida, que queda abierta a la acción divina curativa y purificadora. «Él nos desgarró, pero él nos curará; él nos hirió, pero él nos vendará. En dos días nos dará la vida, el tercer día nos levantará y viviremos en su presencia» (Os 6,1-2). Esto es lo que dirá también Jeremías mediante las imágenes del desarraigo y la destrucción, de edificar y plantar (18,7-9). El objetivo de la intervención, al igual que la poda efectuada por el viñador, siempre consiste en el «retorno», la conversión: la primera adhesión a la fe es una elección de Dios como guía, al que en cierto modo se autoriza a

conducir al ser humano por caminos misteriosos, el sendero de la cruz que lleva a la resurrección.

La conversión afecta a la vida, supera la mera adhesión intelectual a las verdades, e implica una relación con los otros, especialmente con los enemigos. La perfecta reconciliación de Egipto y Asiria equivale a una transformación de todo el mundo pagano: la ruta que antes recorrían los ejércitos ahora se encuentra al servicio de la paz y de la unión de los pueblos. Los egipcios, que en una época se opusieron al culto que los hebreos daban a YHWH, se convertirán –al igual que éstos– en servidores del Señor. El final del texto afirma la igualdad entre los pueblos. Las expresiones que antes eran privilegio exclusivo de Israel ahora se reparten de forma equitativa entre los egipcios, definidos ahora como «mi pueblo», los asirios, que son «obra de mis manos», e Israel, «mi heredad». Esta última expresión tiene el mismo valor que las precedentes, como indica este perfecto paralelismo: «Me enojé contra mi pueblo, profané mi heredad» (Is 47,6). Ya no hay necesidad de pasar por Jerusalén o de subir allí en peregrinación para unirse al Señor. Un texto de Amós (9,7) ya había puesto en un mismo plano a los hijos de Israel y a los etíopes, y un pasaje de Zacarías (1,15) había llamado «mi pueblo» a las naciones gentiles. El único privilegio –«la bendición en medio de la tierra»– que le queda a Israel es el privilegio del servicio a todos.

Éste es el auténtico sentido de su elección, al igual que la vida de cada creyente, como pondrán de manifiesto los textos neotestamentarios que consideran que la unidad de los seres humanos se ha llevado a cabo en Cristo. «Porque él es nuestra paz, el que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro medianero de la separación, la enemistad [...]. Y para conciliar con Dios a unos y otros, en un solo cuerpo, por medio de la cruz, matando en ella la enemistad. Vino y anunció paz a vosotros, los de lejos, y paz a los de cerca» (Ef 2,14.16-17).

Con Cristo se ha hecho realidad («es nuestra paz, el que de los dos pueblos hizo uno») aquello que en Isaías constituía un deseo, un acontecimiento esperado («habrá una calzada desde Egipto a Asiria», «Israel será un tercero»).

XV

«PONDRÉ SOBRE SU HOMBRO LA LLAVE DE LA CASA DE DAVID»
(Isaías 22,15-25)

Es el único oráculo dirigido a una única persona que no sea el rey. Desde la ciudad donde estaba localizado el oráculo anterior (22,1-14), se nos ha introducido en el palacio donde se encuentra el mayordomo de Ezequías, un extranjero llamado Sebná, que llegó a presidir la distribución de las tareas. El profeta contrapone a éste, un triunfador seguro de su propia posición, la figura de Eliaquim, uno que ha sido llamado, hombre de gran talento. Las consecuencias de sus acciones son las que establecen la diferencia existente entre los dos políticos. Sebná es sometido a juicio, humillado, muere en el exilio y se convierte en la «ignominia» del palacio. Eliaquim es calificado de «siervo» en la casa real y lleva merecidamente los signos de la autoridad (túnica, cinturón, llaves). El primero busca la seguridad incluso después de la muerte, excavándose un sepulcro, signo de poderío, al igual que los caballos. El segundo se muestra atento a los demás y a sus necesidades, con lo cual merece que se le dé el título de «padre»: su triste final, provocado por los que están a su lado, constituye una advertencia para todos los políticos.

El oráculo se desarrolla en tres partes, que señalan otras tantas fases de formación. La primera parte se inicia con la fórmula clásica («El Señor Yahveh Sebaot dice»), y las otras dos, mediante la especificación temporal «aquel día» (v. 20.25), junto con otros signos característicos como el paso de la primera persona a la tercera, la alternancia de poesía y prosa, y la inversión de imágenes: por ejemplo, el clavo que sirve para fijar la tienda del beduino se convierte de forma inadvertida en clavo de percha. El oráculo revela la atención del profeta a aquella zona de la vida política que se encuentra entre la corte y el pueblo.

15*Así dice el Señor Yahveh Sebaot:*
Anda, vete al ministro ése,
a Sebná, prefecto del palacio,
16*que excava su sepulcro en lo alto*
y labra su morada en la roca:
¿Qué tienes aquí o a quién tienes aquí,
que aquí te excavas un sepulcro?
17*Mira que Yahveh te lanzará con lanzamiento varonil*
*–te aferrará férreamente,*18*te enrollará como quien enrolla un rollo–*
como pelota a un país largo y ancho.
Allí morirás.
Allí irán tus carrozas espléndidas,
ignominia de la casa de tu señor.
19*Te arrojaré de tu cargo,*
te depondré de tu puesto.
20*Y sucederá en aquel día:*
llamaré a mi siervo Eliaquim, hijo de Jilquías,
21*le vestiré tu túnica,*
le ceñiré tu cinturón,
pondré en su mano tu poder
y será un padre
para los habitantes de Jerusalén y para la casa de Judá.
22*Pondré sobre su hombro*

la llave de la casa de David:
abrirá, y nadie cerrará,
cerrará, y nadie abrirá.
[23]*Lo clavaré como clavo en lugar resistente,*
y será trono de gloria para la casa de su padre.
[24]*Colgarán sobre él*
todo lo mejor de la casa de su padre,
retoños y descendientes:
todos los utensilios pequeños,
desde las copas hasta los cántaros.
[25]*Aquel día –oráculo de Yahveh Sebaot– cederá el clavo clavado en lugar resistente, se arrancará y caerá, se romperá la carga que colgaba de él, pues lo ha dicho el Señor.*

Sebná se aprovecha de su alto cargo y comete dos delitos: uno en la esfera sociopolítica –un crimen semejante a la concusión– y el otro en el ámbito más estrictamente religioso. Para construirse un monumento funerario acorde con el estilo de los grandes reyes orientales, emplea el dinero público y, además, hace gastos muy notables en un momento especialmente difícil para la nación. Isaías critica en ese personaje la costumbre del mundo antiguo de utilizar un cargo oficial como si se tratase de un negocio privado, con objeto de extraer ventajas personales: piénsese en los recaudadores de impuestos, a cuyos bolsillos iba a parar todo lo que podían sustraer a las arcas del Estado. El texto no menciona directamente la motivación que provoca un comportamiento semejante, la soberbia y la vanagloria, pero deja vislumbrar que dicho gesto constituye un insulto a la miseria de las personas de las que Dios se proclama protector.

El sepulcro excavado en la roca evoca otro sepulcro célebre, el de Sara (Gén 23) en la roca de Macpelá, frente a Mambré. Esta tumba fue el símbolo de la posesión de la tierra recibida como don: cada trozo de tierra es

un regalo, y no una usurpación ilícita. «Os doy cuantos lugares hollare la planta de vuestros pies, como prometí a Moisés [...] la tierra que juré a sus antepasados que les había de dar» (Jos 1,3.6). La tierra es motivo de seguridad cuando proviene de Dios, pero se transforma en ignominia cuando únicamente es fruto del cálculo humano u origen de la proclamación de derechos inexistentes. El sintético versículo 16*a* subraya, con un estilo inquisitivo, la carencia del más mínimo título para tomar posesión del terreno. Los tres complementos indirectos «para ti» (dativo) y los tres «aquí» dentro de la pregunta acuciante constituyen una acusación sin posibilidad de defensa: «¿Qué tienes aquí o a quién tienes aquí, que aquí te excavas un sepulcro?» En vez de conseguir la gloria después de la muerte, Sebná se ve privado de casa, de patria y de honor, junto con el enorme castigo de morir fuera de la tierra prometida, en el exilio (Jer 20,6).

Eliaquim es un personaje ideal, no un simple alto funcionario, y suscita nuevas esperanzas en Isaías. El calificativo de «siervo» le otorga una continuidad con Abraham, Moisés y los profetas, y al mismo tiempo, anticipa el título de «siervo de YHWH» del Segundo Isaías: es un hombre que dedica libremente sus energías a una causa importante y difícil. Es un «llamado», porque nadie se autodesigna siervo, del mismo modo que nadie se convierte por elección propia en sacerdote, rey o profeta. Es «padre», condición vinculada a Is 9,5, donde el término implica el adjetivo eterno: como tal, asume plenamente la atención de la casa de David, al igual que la de su propia familia, para la cual constituye una fuente de seguridad. Es un hombre de toda confianza: de él depende el acceso a palacio.

Sin embargo, el llamado no es elegido. El alto cargo que ocupa exige que sea sumamente íntegro, pero sus parientes no piensan lo mismo. Adoptando la mentalidad corriente, lo rodean deseosos de aprovecharse de aquello que es de todos: tienen demasiadas aspiraciones

y el asunto no funciona. El ciudadano privado es responsable de sus propias acciones; pero el gobernante, además, debe responsabilizarse de las acciones de quienes le rodean: las opciones que debe efectuar hacen referencia antes que nada a sus colaboradores. El nepotismo puede afectar incluso a los hombres más honrados. La autoridad de Dios, evocada al principio y al final («Así dice el Señor Yahveh Sebaot», «lo ha dicho Yahveh») confirma el fracaso del triunfador soberbio, del llamado que finalmente acaba por manifestarse débil y poco previsor, así como de los parientes aprovechados, y constituye una invitación a mirar hacia delante en la historia lejana.

La promesa a la que ni siquiera Eliaquim es fiel se transforma en plena realidad a través de Cristo, «el santo, el verdadero, el que tiene la llave de la casa de David; el que abre sin que nadie pueda cerrar, el que cierra sin que nadie pueda abrir» (Ap 3,7). Aquí el sentido ha evolucionado. La casa de David es ahora la nueva Jerusalén, aquella condición final de los elegidos donde se superan todas las limitaciones humanas, y en la que han desaparecido por completo el duelo, la angustia y la muerte. Cristo es la llave que abre el sentido de la historia y franquea de par en par las puertas de la muerte. Estos títulos acompañan un mensaje consolador y lleno de esperanza dirigido a la Iglesia de Laodicea y donde se vislumbra que la inconstancia y la infidelidad humana serán curadas por la fidelidad de Dios. Desde esta perspectiva, la llamada a un ejercicio justo del poder como servicio y no como explotación, evocado por la imagen de las llaves, se hace realidad en la función de Pedro, a quien Cristo entregó las llaves del reino de los cielos y a quien asiste hasta el punto de ratificar todas sus decisiones. El ámbito de la política, donde el egoísmo humano prospera con tanta facilidad, puede dar frutos buenos si se cultiva con la ayuda procedente de lo alto y con desinterés personal.

XVI

«¡AY DE LA ORGULLOSA CORONA DE LOS EBRIOS DE EFRAÍM!»
(Isaías 28,1-6)

Isaías, como profeta de Jerusalén y del reino del sur, juzga a la luz de la revelación los acontecimientos que hacen referencia a su ciudad. Amós y Oseas, en cambio, piensan en el reino del norte, y lanzan invectivas contra la infidelidad a la alianza, como injusticia social y como degeneración del culto respectivamente. Sin embargo, por lo menos en una ocasión Isaías se ocupa directamente de la otra rama del pueblo elegido, reo del mismo pecado básico de sus conciudadanos: el orgullo y la presunción. Se inspira en la elevada posición geográfica de Samaria, convertida en capital por el gran rey Omrí, que la consideraba más segura que la antigua Tirsá. Gracias al conjunto del palacio real –enorme fortificación de 250 metros por 160, rodeada de vegetación– parecía una corona de flores colocada sobre la cabeza de un invitado a un banquete, y tenía por debajo la «ciudad inferior», de mayor extensión, donde habitaba el pueblo, y a sus pies, la fértil llanura.

La imagen de la corona evocada en tres ocasiones (v. 1.3.5) censura la superficialidad de la ciudad dedicada a fiestas y banquetes, así como la utilización de bebi-

das de gran valor y abundantes, que ponían a los habitantes de Samaria al mismo nivel que a los de Jerusalén. «¡Ay de quienes madrugan en busca de licores; y de quienes trasnochan hasta que el vino los enciende! [...] ¡Ay de los valientes en beber vino, de los campeones en mezclar licores [...]!» (5,11.22). Debía constituir un vicio generalizado, si incluso «sacerdotes y profetas vacilan por el licor, desvarían por el vino, dan traspiés por el licor, vacilan en la visión, titubean en la sentencia» (28,7). La imagen de la corona sobre la cabeza de los beodos para representar a la ciudad llena de vividores es sustituida por la del fruto temprano para referirse a la ciudad cuya destrucción está cercana, comparación ya empleada por Oseas: «Como uvas en el desierto encontré a Israel; como breva en higuera, primicias que empiezan a madurar, vi a vuestros padres» (Os 9,10). El final de la ciudad tendrá lugar en el 722 por obra de Sargón II, cuya furia destructora se compara con el ímpetu de las aguas, imagen ya utilizada por el profeta en la época de la guerra arameo-efraimita: «Las aguas del Río, poderosas y caudalosas [...] irrumpirán en Judá, inundarán, crecerán, hasta el cuello llegarán» (Is 8,7.8). El texto también revela su carácter poético mediante expresivos contrastes: montaña y valle, corona soberbia y flor marchita, ornamento de la cabeza pisoteado, corona menospreciada por el Señor, que se convierte él mismo en corona para el pueblo. El agua y el vino son elementos destructivos: uno arruina la ciudad desde fuera, y el otro, desde dentro. Resuenan al final los acentos de Amós y de Oseas que, en las casas de marfil, descubren orgías, injusticias y asesinos. El pasaje termina con una profunda sensación de esperanza.

1 *¡Ay de la orgullosa corona*
de los ebrios de Efraím,
y de la flor marchita
de su espléndido atavío,

que está en la cima
del valle ubérrimo
de los derribados por el vino!
[2]*¡Mirad! Un fuerte y poderoso*
de parte del Señor,
como turbión de granizo,
como tempestad devastadora,
como tormenta de aguas
potentes, desbordantes,
los arroja por tierra con violencia.
[3]*Con los pies será hollada*
la orgullosa corona
de los ebrios de Efraím,
[4]*la flor marchita*
de su espléndido atavío,
que está en la cima
del valle ubérrimo;
será como breva
antes del verano,
que aquel que la ve,
apenas la tiene en su mano,
se la traga.
[5]*Aquel día será*
Yahveh Sebaot
corona gloriosa,
diadema espléndida
para el resto de su pueblo;
[6]*espíritu de justicia,*
para el que preside el tribunal;
y fortaleza de los que rechazan
el combate en la puerta.

Los dos profetas del norte, que surgieron poco antes que Isaías, consideraron que el quebrantamiento del pacto libremente establecido con Dios consistía en las injusticias sociales y en la participación en los rituales cananeos de la fecundidad. Amós piensa que la causa

principal de la ruina del reino del norte reside en la opresión del pobre al que se desprecia como el polvo de la tierra, al que se vende por dinero al mismo precio que un par de sandalias, en las sentencias favorables a quien ofrece sobornos, y en el lujo provocativo. «Derribaré la casa de invierno y la casa de verano; desaparecerán los palacios de marfil y serán destruidas las casas grandes –oráculo de Yahveh–» (Am 3,15): es inaceptable una sociedad que tolera la existencia de opulentos hasta el punto de permitirse una casa en la montaña y otra en la costa, junto a pobres incapaces de pagar un alquiler justo. Oseas, aunque conoce todo esto (4,1-2.4-6; 8,13), califica de traición y de adulterio la actitud del pueblo que busca ayuda y apoyo en las divinidades locales, olvidando al que lo ha liberado de la esclavitud egipcia, y que se dirige a YHWH como si fuese un baal. «Ella no reconoció que era yo quien le daba el trigo, el mosto y el aceite, y quien le prodigaba la plata y el oro, de que ellos han hecho sus baales» (Os 2,10). Isaías, atento también a los problemas sociales y a la insustituibilidad de la roca divina como único apoyo, va aquí más allá de estas dos verdades y encuentra que la causa decisiva de la ruina de Samaria consiste en el exceso de confianza en sí misma, lo cual la vuelve ciega ante la inminencia del peligro, y sorda a las llamadas de quienes podrían ayudarla.

Confía en su posición natural («corona») sin caer en la cuenta que es «corona orgullosa». Está orgullosa de su fertilidad y de la belleza del terreno («flor») sin comprender que es una «flor marchita». Se jacta de las riquezas que le llegan del floreciente comercio de preciados vinos y de aceites producidos por los terrenos circundantes, pero no se da cuenta de que esas riquezas aturden y debilitan a los habitantes («ebrios») que sucumbirán ante la fuerza impetuosa de los invasores. Desde un punto de vista estratégico estas seguridades están plenamente justificadas, como evoca incluso el nombre de Samaria («vigilancia», «custodia»), pero se convierten

en letales cuando se convierten en una actitud de la mente y en presuntuosa provocación a Dios. Las seguridades humanas funcionan mientras sean símbolo y manifestación de la única seguridad que representa Dios. Separadas de su origen se transforman en lamparillas fundidas. Los tres valores mencionados –la seguridad, la belleza y los bienes materiales– sólo pueden ser utilizados y apreciados con plenitud, al igual que todos los demás bienes humanos, por aquellos que se encuentran en armonía con Dios. La imagen del higo maduro que provoca el deseo del caminante invita a descubrir en esos valores una ocasión que acelera la ruina: la soberbia siempre precede a la caída. El Señor es la única corona que dura, porque es una corona de gloria que no dejará de salvar. La ciudad, empero, tendrá que pasar por la humillación de su orgullo y aceptar que sean «muchos» después de haberse convertido en «pocos».

¿Quién forma parte de este «resto»? ¿Un grupo de samaritanos o de jerosolimitanos? En el primer caso todavía hay lugar para la esperanza, y en el segundo –como resulta más probable, dado el carácter tardío de los últimos versículos– todas las perspectivas de futuro se trasladan al sur. Dios se revela como corona porque se encuentra en el origen de la justicia («espíritu de justicia, para el que preside el tribunal») y de la fuerza que rechaza al que ataca la ciudad. Aparecen al final, por lo menos de manera implícita, las causas de la profecía de Amós y de Oseas. El respeto a las razones del pobre ante los tribunales constituye el inicio de una vida social armoniosa; reconocer que el Señor es nuestra propia fuerza nos convierte en humildes, nos hace conscientes de nuestras propias limitaciones y nos prepara para invocar a aquel Señor de los ejércitos cuya única debilidad reside en su actitud decididamente favorable a los pobres. Esto se llevará a cabo con toda seguridad, pero no de forma automática ni inmediata (cf. «aquel día»: v. 5): es preciso que transcurra el tiempo necesario para

que pueda surgir el acto de fe, aquella confianza plena en Dios que es capaz de mover montañas, obtener la salud y eliminar temores. «Continuarán los humildes teniendo alegría en Yahveh, y los hombres más pobres en el Santo de Israel gozarán» (29,19), confirma una vez más el profeta, inmediatamente después.

XVII

«EL EGIPCIO ES UN HOMBRE Y NO UN DIOS» (Isaías 31,1-3)

Isaías siempre manifestó hostilidad hacia el entendimiento político y los acuerdos diplomáticos con los paganos, cuando echan sombra sobre la confianza absoluta que hay que depositar en Dios. Los proyectos que se llevan a cabo en las tinieblas (cf. 29,15), «un plan y no de mi parte, [...] un pacto, y no de mi agrado» (30,1), se aclaran en el momento del envío de una embajada a Egipto para solicitar ayuda contra el rey asirio Senaquerib, que ya se ha preparado para la conquista de Palestina. La historia vivida por Jerusalén y Judea a finales del siglo VIII es singular y trágica, debido a su condición de inevitable pasillo y base de operaciones militares de los dos poderosos rivales: Asiria/Babilonia en el norte y Egipto en el sur. Ante la amenaza del norte era obligado apoyarse en el sur para obtener protección. Isaías vislumbra causas políticas que disuaden de solicitar ayuda a Egipto, desgarrado por divisiones internas: «Azuzaré a Egipto contra Egipto, pelearán unos contra otros, éstos contra aquéllos, ciudad contra ciudad, reino contra reino» (19,2). Además, Egipto carece de jefes capaces y ha entrado en una crisis que quizás resulte irreversible. «Yahveh infundió en su interior espíritu de vértigo: ex-

traviarán a Egipto en todas sus empresas, como se tambalea el borracho en su vómito» (19,14).

La travesía del desierto por parte de los enviados, en lugar de pasar a través de la costa, por Gaza, es considerada como un retorno a la esclavitud (cf. 31,6-7). Afrontar peligros y renuncias para acabar fracasando resulta auténticamente lamentable. «La protección del Faraón será para vosotros vergüenza; el cobijo de la sombra de Egipto, afrenta. [...] Todos quedarán defraudados de un pueblo que no vale» (30,3.5). En este contexto el pasaje siguiente deja en la sombra el aspecto político y considera que la embajada a Egipto constituye un pecado mucho más grave: la renuncia a la ayuda divina para optar por un apoyo humano.

1¡Ay de los que bajan a Egipto por ayuda
y buscan apoyo en su caballería!
Confían en los carros, que son muchos;
en los jinetes, que son muy numerosos,
y no miran al Santo de Israel,
a Yahveh no consultan.
2También él es sabio para traer desgracias,
y no ha retractado sus palabras.
Se alzará contra la casa de los malvados,
contra la ayuda de los malhechores.
3El egipcio es un hombre y no un dios;
sus caballos son carne y no espíritu.
Cuando Yahveh extienda su mano,
tropezará el ayudador,
caerá el ayudado,
y todos ellos a la vez perecerán.

La iniciativa de Jerusalén no es soberbia como la actitud de Samaria, pero revela la debilidad de su fe ante el carácter pleno de la adhesión a Dios que exige el profeta: aparece de nuevo una situación como la de Ajaz (7,10-17). Sin embargo, a éste le había facilitado su deci-

sión en favor de la fe el hecho de que los arameo-efraimitas, al querer sustituirlo por el hijo de Tabeel, se oponían directamente a una clara afirmación divina referente al carácter perenne del linaje de David (cf. 2Sam 7). La solicitud de ayuda a Egipto, en sí misma considerada, posee un carácter neutro: hay que comprobar si es posible conciliarla con la fe. Esto es lo que se propone hacer el profeta. En ese momento específico la adhesión al pacto con el faraón se configura como un quebrantamiento de la alianza con Dios, la búsqueda de seguridad humana es un rechazo de la que ofrece el Señor, y las maquinaciones diplomáticas revelan el temor suscitado por las exigencias que implica el carácter absoluto de la fe. Esto es consecuencia de cuatro contrastes.

• *Esperanza en la caballería y mirar al Santo de Israel* son elementos imposibles de conciliar. La caballería sintetiza el poderío militar en el cual se deposita toda la confianza y la seguridad, al igual que el joven del Evangelio las deposita en la riqueza: posee un carácter globalizante y no hay lugar para otras intervenciones. Oseas considera asimismo que el retorno al Señor es una renuncia a la protección humana: «Asiria no nos salvará, no montaremos a caballo, nunca más diremos que es nuestro dios la obra de nuestras manos. ¡El huérfano halla en ti compasión!» (Os 14,4). La diferencia entre licitud y bondad de la búsqueda de socorro y su oposición a la fe depende de la modalidad de adhesión del corazón. Por otro lado, «confiar» incluye una actitud de fe (cf. «mirar», en 17,7) y «buscar apoyo» implica un dinamismo, la continuidad de los intentos de adherirse al Señor, que «no ha retractado sus palabras». La segunda frase esclarece más la cuestión.

• *La oposición carne/espíritu* pone de manifiesto la distancia existente entre lo humano y lo divino. «El ser humano es carnal, terreno, efímero, débil e impotente, mientras que Dios es una fuerza y un poderío absoluto y operativo. En Isaías el concepto *espíritu* equivale casi

a la triple santidad de Dios, experimentada por el profeta al llevar a cabo su predicación. Designa la diferencia fundamental con todo aquello que no es divino (*la carne*), la potencia divina que obra en el mundo y castiga a los seres humanos... Puesto que Dios dirige el mundo mediante su espíritu –su fuerza majestuosa, eficaz y moral– el poderío efímero y caduco de Egipto, por imponente que pueda parecer al débil ser humano, carece de consistencia ante él» (G. Fohrer, citado por S. Virgulin). San Pablo desarrollará de un modo especial la oposición entre carne y espíritu. El ser humano carnal es aquel que se apoya en sus propias fuerzas, cerrándose al influjo de la potencia divina; el ser humano espiritual es el que secunda el impulso del Espíritu.

• *La oposición hombre/Dios* hace referencia al aspecto más profundo de la cuestión. Determinadas acciones oscurecen el carácter absoluto de Dios en determinados momentos, pero en otros no. Esto no justifica un relativismo moral. Aún admitiendo que ciertas acciones puedan constituir un mal en sí mismas, la moralidad de la mayoría de los comportamientos proviene de las circunstancias en las cuales el sujeto debe actuar. En la situación que expone Isaías, apelar a Egipto significaba considerarlo capaz de salvar y atribuirle poderes divinos.

• *La ayuda de Egipto/la mano de Dios.* La raíz «ayudar» aparece cuatro veces, siempre referida al ser humano: la ayuda extranjera considerada como ayuda de los malvados, y buscada por el pueblo (que, literalmente, es «ayudado») en Egipto («ayudador»), se contrapone a la «mano» (poder) que tiende el Señor, como ya había hecho durante el éxodo (Éx 14,26). Anteriormente la acción divina en tierra egipcia había sido salvífica y punitiva, pero ahora ya no hace distinciones. «Los hijos de Israel seguían lamentándose de su servidumbre y clamando; su grito de socorro, salido del fondo de su esclavitud, llegó a Dios» (Éx 2,23). Sin embargo, ese

mismo pueblo ahora se muestra tan infiel como los egipcios y por lo tanto se halla sujeto a la misma acción punitiva: «todos ellos a la vez perecerán».

Este texto constituye una invitación al creyente para que discierna hasta qué punto en las acciones más pequeñas puede estar en juego la elección de Dios, que debe continuar siendo el único, lo absoluto, lo que se encuentra más allá de toda incertidumbre. Por otra parte, conviene recordar que el amor se manifiesta de un modo particular en las cosas pequeñas. Sin embargo, es preciso captar la causa más profunda de la intervención de Isaías.

Para él los pactos, los acuerdos y los medios bíblicos se hallan en contraste con el principio religioso de la dependencia de Israel con respecto a Dios, que lo había hecho nacer, lo había desarrollado y le había otorgado un territorio, asignándole asimismo una determinada estructura sociopolítica. Por lo tanto, la «política de la fe» no es una mera elección momentánea, dictada por determinadas circunstancias históricas, sino que adquiere el carácter de norma constante de acción: tiene sus raíces en la necesidad de reconocer la omnipotencia divina sin tergiversarla, aceptando la voluntad de Dios, y en la necesidad de no contradecir los términos de la alianza sinaítica y davídica. La política de la fe es «el corolario lógico de la perspectiva religiosa de Isaías, que hace referencia a Dios, al mundo, a Israel, a la inviolabilidad de la ciudad de Jerusalén y a la validez de la promesa formulada a la casa de David. En síntesis, la "política de la fe" representa la plasmación práctica del principio religioso que rige la existencia del pueblo que Dios escogió como heredad específica» (S. Virgulin). Este principio tiene una amplia aplicación dentro de la Iglesia y en la conducta de los políticos que deseen ser fieles al evangelio.

Capítulo quinto

UNA MIRADA AL FUTURO
(caps. 24-27; 34-39)

Hasta ahora el libro de Isaías se ha dedicado esencialmente a interpretar el presente, extrayendo enseñanzas de la historia. Ahora se vuelve hacia el futuro en los capítulos denominados apocalípticos (Is 24-27; 34-35) que, junto con Joel y el Segundo Zacarías (caps. 9-14) constituyen «la apocalíptica menor» que prepara el libro de Daniel y los escritos no canónicos, entre los cuales destaca el libro de Henoc etiópico y 1 Henoc. Los escritos apocalípticos se caracterizan por la espera de una intervención de Dios que pondrá fin al mal de toda la humanidad, dividida en malos que se pierden y buenos que se salvan.

En el momento actual la literatura apocalíptica plantea más problemas que soluciones. Piénsese en las contradictorias opiniones de los expertos acerca de aspectos esenciales: la apocalíptica aún no ha permitido llevar a cabo una definición satisfactoria (G. von Rad), es la madre de toda teología cristiana (E. Käsemann), es pura satisfacción de la curiosidad humana, carece de auténtico interés soteriológico (O. Cullmann), ocupa el primer lugar en la investigación bíblica e incluso de la actualidad teológica (L. Monloubou), tiene como padre

al profetismo (D.S. Russel), procede de la Sabiduría (G. von Rad), influye/no influye en Cristo y en Pablo, aparece en poquísimos textos (J. Carmignac), coincide con los apócrifos (D.S. Russel) o, de un modo más frecuente, se encuentra en seis libros (K. Koch: Daniel, Henoc etiópico, 2 Baruc, 4 Esdras, Apocalipsis de Abraham, Apocalipsis de Juan), Daniel es el principal escrito apocalíptico (casi todos los expertos), o no es apocalíptico (P. Sacchi, G. Boccaccini).

Aunque inmersa en todos estos problemas, la apocalíptica resulta insustituible para comprender diversos pasajes neotestamentarios, por ejemplo el llamado discurso escatológico de Jesús (Mc 13 y paralelos), los relatos de la resurrección, textos paulinos (1 y 2 Tes), términos con un denso significado teológico (misterio, revelar, voluntad, prever), las epístolas católicas y sobre todo el Apocalipsis de san Juan: se encuentra en la base de toda teología que esté vivificada por la esperanza (W. Pannenberg, J. Moltmann). Estos escritos, al poner de manifiesto el carácter trascendente de Dios junto con su efectiva dirección de la historia, han suscitado la espera de un reino universal, han arrojado luz sobre la contingencia de los acontecimientos históricos, han reinterpretado con una amplitud desacostumbrada los hechos anteriores, han preparado los ánimos para el anuncio de la pura gratuidad de la salvación, han permitido descubrir una retribución ultraterrena mediante una respuesta a cuestiones que no habían resuelto Job ni Qohélet, al percibir una amplitud impensable de la fidelidad de Dios, han fundamentado una moral sumamente elevada, han influido sobre el Bautista y sobre Jesús, que –aun no siendo un apocalíptico– ha empleado nociones apocalípticas, y han dejado su impronta en la primitiva tradición cristiana a través de la figura del Hijo del hombre, en la cristología, en la eclesiología y en la antropología.

La apocalíptica favorece la adopción de una perspec-

tiva dinámica de la existencia cristiana, contra cualquier tentación inmanentista, y al proclamar el final de la opresión del hombre por el hombre da origen a una utopía política, e impulsa un cambio de la sociedad y una superación del mal, de la esclavitud y de la injusticia, en favor de la esperanza y de la libertad.

La dimensión escatológica es esencial para la apocalíptica: la espera hace referencia al destino de la colectividad y del individuo, al momento de la instauración del reino de Dios y, de forma marginal, al desvelamiento de los secretos de la naturaleza y del cosmos. De ese futuro –rosa y negro– tomaremos únicamente la perspectiva positiva que aparece en dos textos, procedente uno de ellos de la «gran apocalipsis», y el otro, de la «pequeña apocalipsis», después de enmarcarlos dentro de su contexto respectivo. El último pasaje que examinaremos también exige una introducción semejante, ya que se halla integrado en el contexto particular de los «apéndices» (caps. 30-39). Este ulterior suplemento introductorio, que se ha colocado deliberadamente en este lugar, resulta aconsejable debido al carácter de «guía» que posee nuestra colección.

XVIII

«DESTRUIRÁ LA MUERTE PARA SIEMPRE»
(Isaías 25,6-12)

El pasaje forma parte de un contexto (caps. 24-27) en el que aparecen diversos temas y formas literarias, que continúan siendo objeto de valoraciones contradictorias.

Una primera sección está dedicada a describir una catástrofe de la que sólo se salva un resto (24,1-6). Después, el horizonte se restringe a la «ciudad del caos», donde el recuerdo del vino, la música, la alegría, los mercados y las asambleas sagradas aumenta la desolación presente (24,7-12). La escena queda apenas iluminada por las escasas personas que siguen siendo fieles al Señor, dispersas por los confines del mundo (24,13-16*a*), y de nuevo se habla de lamentos, terrores, diluvios y terremotos que sacuden y hacen vacilar la tierra (24,16*b*-20) implicada –cosa que se subraya una vez más (24,20*b*)– en el pecado del ser humano. Al final, todos los ídolos y los falsos dioses, simbolizados por los astros, las constelaciones y las fuerzas meteorológicas («ejército de la altura»), serán aniquilados (24,21-23), mientras que el esplendor que emana del Señor (su «gloria») que reina en Sión será tan grande que «enrojecerá la blanquecina, palidecerá el ardoroso» (v. 23).

Del capítulo 25 surgen aspectos positivos mediante

una sucesión de cuadros distintos y complementarios. El himno de los salvados (25,1-5) exalta a Dios por el plan maravilloso que ha preparado desde hace tiempo en favor de aquéllos; el banquete escatológico (25,6-8) pone de manifiesto la generosidad del Señor; la «ciudad fuerte», habitada por un pueblo justo, fiel y confiado (26,1-6), entona cantos de esperanza (26,7-13), e incluso de resurrección (26,14-19). Sigue una canción de amor del Señor-guardián que derrama sobre el pueblo-viña (27,2-5) su ternura («a cada instante la riego»), destruye su infidelidad y la atrae hacia sí. La conclusión del apocalipsis consiste en la esperada reunión de todos los dispersos en Jerusalén (27,12-13). Sin embargo, no faltan aquí o allá los tonos negativos propios del juicio sobre la ciudad del caos (26,10), el infortunio (26,17-21), el castigo al Leviatán (27,1) y la desolación de la fortaleza (27,10).

Actúan como elementos unificadores la reiteración del tema de la ciudad (24,10-12; 25,1-5; 26,1-6), la mención de la muerte (24,17-23; 25,6-8; 26,11-19) y la frecuente estructura amenaza-guerra, victoria-paz, el tema del juicio contra los malvados y la inauguración del reino por parte de un resto purificado y renovado. Es innegable el aspecto artístico de la composición y la sensibilidad redaccional de los pasajes pertenecientes a distintas épocas, todos ellos posteriores al siglo V.

Antes de la esperada intervención divina, que postula un camino de fe, predominan las pruebas, el cansancio, como evoca la imagen del parto (26,17), símbolo por excelencia de acontecimientos que al principio son lentos y dolorosos. Lo que el ser humano no ha sabido hacer –salvar la tierra– será llevado a cabo por el socorro divino (26,19): la tierra, que el pecado ha transformado en estéril, se convertirá en fecunda. Los elementos de la estructura juicio-sufrimiento-salvación constituyen las etapas de todo camino espiritual que culmine en una auténtica *resurrección de los muertos* (26,19) precedida

por la destrucción de los enemigos (v. 14), el aumento prodigioso del pueblo (v.15) y la salvación de un «resto» (v. 16-18).

Vinculado con Is 26,19, dentro de una perspectiva más amplia y positiva, aparece este pasaje que se caracteriza por el banquete escatológico (Is 25,6-10*a*). «La suntuosidad y la exquisitez del marco formado por los vinos subrayan simbólicamente las supremas alegrías del reino divino e incluyen la desaparición de todo dolor humano, la destrucción del enemigo más funesto de la humanidad, la muerte, y la posesión de la inmortalidad. Rara vez se encuentra con tanta precisión una concepción escatológica tan grandiosa y exaltante en los demás escritos del AT» (S. Virgulin).

[6]*Yahveh Sebaot dará*
para todos los pueblos en este monte
un banquete de manjares suculentos,
un festín de vinos fermentados:
manjares suculentos, enjundiosos,
vinos fermentados, depurados.
[7]*Destruirá en este monte*
el velo de la cara puesto sobre todos los pueblos,
el paño que cubre todas las naciones.
[8]*Destruirá la muerte para siempre.*
Enjugará el Señor Yahveh
las lágrimas de todos los rostros;
el oprobio de su pueblo quitará
de toda la tierra.
Lo ha dicho Yahveh.
[9]*Aquel día se dirá:*
He aquí nuestro Dios,
de quien esperamos que nos salve;
éste es Yahveh en quien esperamos.
Exultemos y gocemos en su salvación,
[10]*porque la mano de Yahveh*
descansará sobre este monte.

El pasaje encierra tres nociones vinculadas por la connotación geográfica «en este monte», es decir, Sión (v. 6.7.10): el banquete, los dones ofrecidos a los invitados y su regocijo ante las dimensiones insospechadas de la salvación. Predomina un acusado universalismo, manifestado mediante un lenguaje poético que se hace presente en la expresividad de sus símbolos, en el tono sumamente personal, en las imágenes que se han convertido en patrimonio común de otros textos, por ejemplo la reunión de los pueblos en Jerusalén (Is 60,14; Zac 8,20) y su subida al monte sagrado (Is 2,2; 56,7). La necesidad de una mediación de Israel oscurece la pureza del horizonte ecuménico que se aprecia en Is 19,16-25.

Comer en un banquete como acto comunitario es un hecho que evoca una simbología muy rica. Expresa una plena acogida en la comunidad familiar, recuerda los beneficios divinos que nutren al que es fiel: «Allí comeréis en presencia de Yahveh, vuestro Dios, y os regocijaréis, vosotros y vuestras familias, por todo lo que vuestras manos hayan ganado y lo que te haya aportado la bendición de Dios» (Dt 12,7). Alude a la asimilación de realidades espirituales (Ez 3,1-3; Ap 10,9), une profundamente a los comensales con el Dios que concede todas las bendiciones, y también entre sí: esto origina el asombro que provoca Jesús cuando come con los pecadores (Mt 9,11). El banquete simboliza el gozo y la aceptación de la existencia, es motivo de consuelo y de solidaridad (Job 42,11). La comunión en la mesa es garantía de perdón (2Sam 9,7; 2Re 25,25-30), protección (Jue 19,15-22*a*) y paz (Gén 43,25-34), y por lo tanto, su quebrantamiento constituye un grave pecado (Jer 41,1-3; Sal 41,10).

Este texto es signo de la unión con Dios de todos los pueblos salvados. En la abundancia y la exquisitez de los manjares se vislumbra el poderío y la riqueza del que concede los dones, y al mismo tiempo, la bondad de su corazón. Además, por una parte constituye una

superación de aquella invitación más restringida que tuvo lugar en el Sinaí, y por la otra –en un sentido plenamente cristiano– indica el banquete que se celebra en «una gran sala en el piso de arriba, arreglada ya con almohadones y dispuesta» (Mc 14,15) y que ha sido preparado por Jesús. Primero, se establece la alianza de un Dios que camina junto al ser humano, alianza establecida con Moisés, Aarón, Nadab, Abihú y los setenta ancianos que «vieron al Dios de Israel» y «después comieron y bebieron» (Éx 24,14). En segundo lugar, el banquete constituye el don de sí mismo que hace Jesús en la última cena a través del pan y del vino, «sangre, la de la alianza, que va a ser derramada por todos» (Mt 26,28): la llamada al reino también se simboliza mediante un espléndido banquete al que están invitados todos (Mt 22,1-4). Jesús eliminará del banquete escatológico cualquier tendencia nacionalista. «Muchos vendrán de oriente y de occidente a ponerse a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (Mt 8,11): este reino de los cielos es el que sustituye al monte Sión.

La comida está relacionada con la superación de la muerte, al igual que ocurre en el banquete eucarístico al que hace referencia Juan: «El que come mi carne y bebe mi sangre, en mí permanece, y yo en él. Lo mismo que el Padre que me envió vive, y yo vivo por el Padre, así [...] quien come este pan vivirá eternamente» (Jn 6,56-58). Esta esperanza, consecuencia de la comunión existencial con Dios, se coloca en una posición central, entre la eliminación del «velo» y la desaparición del «oprobio». El tema de la muerte, junto con las lágrimas que la acompañan, ya no es signo de separación con respecto al Señor: aparece en numerosas ocasiones como consecuencia de la redención de Cristo. «El último enemigo en ser destruido será la muerte» (1Cor 15,26). «Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y la muerte ya no existirá, ni llanto ni lamentos ni trabajos existirán ya; porque las cosas primeras ya pasaron» (Ap 21,4).

Esta eliminación, colocada al final de la historia, se prepara a lo largo de los años gracias al aumento de la esperanza. La certidumbre de la superación de la muerte, que revela que Dios es fiel a sus promesas y que ama la vida, constituye un poderoso impulso contra las dificultades cotidianas y la resignación, y al mismo tiempo, sirve para evaluar las realidades humanas. Aquello que no supera el umbral de la muerte no vale demasiado. En cambio, durante el transcurso de la historia puede comprobarse la revelación de la voluntad de Dios, su proyecto inspirador de la existencia humana. La ceguera ante los misterios divinos («eliminación del velo» de la ignorancia) concuerda con la invitación de la sabiduría a «saciarse de sus frutos» (Eclo 24,19) con objeto de «recibir instrucción provechosa, justicia, equidad y rectitud» (Prov 1,3). La desaparición de la opresión del hombre por el hombre también quedará garantizada por la eficaz palabra de Dios, que se halla presente aquí con los títulos que tradicionalmente poseen la máxima fuerza: YHWH Señor de los ejércitos, Palabra de YHWH, nuestro Dios, mano del Señor. La consiguiente exultación es fruto de una continuada evocación de la experiencia de la salvación, que fortalece la esperanza, y a su vez la esperanza nos introduce cada vez más en la salvación, formando así una espiral cada vez mayor de gozo y de vida. Reaparece aquí, en un tono más contenido, el himno de acción de gracias con el que concluye el libro del Enmanuel, donde se entrelazan de manera admirable el reconocimiento, la confianza, el cántico, la alegría y la alabanza (Is 12).

XIX

«NO TEMÁIS: ÉL VIENE A SALVAROS»
(Isaías 35,1-10)

La apocalíptica es el grito que los oprimidos elevan al Señor que viene en su ayuda. Para ella el mundo está dividido en dos grupos contrapuestos: oprimidos y opresores, buenos y malos, salvados y condenados. El dualismo también hace referencia al tiempo, que hoy parece sombrío, pero del cual se espera que mañana sea color de rosa. Desde esta perspectiva, los dos capítulos antitéticos –empleando un simbolismo sorprendente– describen a YHWH que aniquila a sus enemigos, convierte sus territorios en un desierto (cap. 34) y renueva a Jerusalén, haciendo que reviva las glorias pasadas (cap. 35): condena y salvación se contraponen y se exigen recíprocamente. La condena hace referencia a todos los pueblos (34,1-4) e implica asimismo al mundo no humano: animales, plantas, productos de la tierra, montes y colinas que chorrean sangre, cielos enrojecidos (cf. Ap 6,14) y astros que caen (cf. Mt 24,29; 2Pe 3,7-13; Ap 6,13). El mal difundido de manera inconmensurable requiere una intervención divina específica («la espada del Señor»: cf. 27,1; 31,8; Jer 46,10) sobre Edom (34,5-10), considerado como símbolo del mal debido a sus crímenes (cf. Abd 11-12; Lam 4,21; Sal 137,7; Ez 35,5),

el cual se ve privado de todos sus animales más valiosos y destruido por incendios y cataclismos que evocan el destino de Sodoma y Gomorra. Su territorio queda reducido a un continuo arder, auténtica imagen del infierno, un retorno al caos primitivo, un lugar inmundo poblado de chacales, hienas y serpientes, y en el que se encuentra incluso aquella *lîlît* (34,14), un demonio femenino, una especie de espectro que vaga entre las ruinas y que representa el elemento que demuestra de manera concluyente la desaparición de los nobles, los reyes y los príncipes.

Se nos exige una gran flexibilidad mental para sintonizar con el capítulo siguiente, donde la visión de un paisaje en flor reproduce la magnificencia del Carmelo. La invitación «Confortaos, no temáis...» se concreta en la esperanza de un retorno de la salud, la visión, el oído y la agilidad de los miembros.

Las dos partes del díptico constituyen una única composición con elementos que están vinculados de forma dialéctica: el tema de la venganza y de la justicia (34,8; 35,4), la transformación del paisaje, que era un jardín y se convierte en un desierto (34,9-10) y que era un desierto y pasa a ser un jardín (35,6*b*-7*a*), los lugares de gran frondosidad (35,7*b*).

[1]*Se alegrarán el desierto y el yermo,*
exultará la estepa y florecerá.
[2]*Como el narciso ha de florecer;*
exultará, sí, exultará jubiloso.
La gloria del Líbano se le concede,
el esplendor del Carmelo y del Sarón.
Ellos verán la gloria de Yahveh,
el esplendor de nuestro Dios.
[3]*Fortaleced las manos débiles,*
las rodillas vacilantes afirmad.
[4]*Decid a los cobardes de corazón:*
confortaos, no temáis;

mirad a vuestro Dios,
llega la venganza,
la represalia de Dios;
él viene a salvaros.
5*Entonces se despegarán los ojos de los ciegos,*
los oídos de los sordos se abrirán;
6*entonces saltará como un ciervo el cojo,*
la lengua del mudo cantará con júbilo.
Porque brotaron aguas en el desierto,
torrentes en la estepa.
7*La tierra requemada se trocará en pantano,*
el páramo en manantiales de agua.
En el cubil de los chacales, en su sesteadero,
habrá verdor de cañas y juncos.
8*Habrá allí una senda, una vía.*
Vía Sacra se le llamará.
No pasará por ella el impuro.
Será para ellos cuando estén de camino,
y los sencillos no se descarriarán.
9*No habrá allí leones,*
no la subirán bestias feroces
ni se encontrarán.
Por allí irán los redimidos,
10*los salvados de Yahveh volverán.*
Y vendrán a Sión con júbilo,
habrá alegría eterna sobre sus cabezas.
Gozo y alegría los alcanzarán,
huirán pesadumbre y gemido.

Entre este pasaje y el Segundo Isaías existen muchos parecidos: la mención del desierto transformado en frondoso jardín gracias a la abundancia de agua, y practicable mediante un camino abierto (Is 43,14-21), la manifestación de la gloria del Señor con su presencia alentadora (40,10), el gozoso retorno a Sión de los rescatados por el Señor (51,11). Todas estas referencias, que a veces consisten en citas literales, plantean el tema del éxodo.

La salida de Egipto, convertida en artículo de fe mediante la fórmula «Dios nos ha liberado de la esclavitud», es tomada como modelo por el Segundo Isaías para describir la partida desde Babilonia y el regreso a través del desierto, ya no a la tierra prometida sino a la ciudad, a Jerusalén, lugar de encuentro y de comunión. Este segundo éxodo constituye una realidad nueva, no una mera reiteración del primero, y es fruto de un acto creativo y redentor de Dios. Como tal, sirve para interpretar futuros acontecimientos de la historia de la salvación, y de este modo asume un carácter profético. El éxodo «es tan importante para él (el Segundo Isaías) que no logra imaginarse el acontecimiento salvífico futuro si no es como un nuevo éxodo. Parece fuera de toda duda que concibe el éxodo de los rescatados de Babilonia como una nueva plasmación del antiguo éxodo de Israel fuera de Egipto, que tiene lugar a lo largo de la historia de la salvación. Más aún: se limita a subrayar el paralelismo entre ambos acontecimientos» (G. von Rad). El autor del presente pasaje apocalíptico capta el aspecto más profundo del parecido entre la inminente liberación con respecto al norte, Babilonia, y la liberación anterior con respecto al sur, Egipto. Se trata de la posibilidad de iluminar mediante esta categoría de «éxodo» los acontecimientos futuros, introduciendo así el tercer éxodo. También éste se desarrolla en tres fases: «salida de... travesía del desierto... entrada en...».

La realidad negativa que se abandona es la descrita en el capítulo 34, una situación comprometida, desolada, profanada. El momento intermedio subraya la importancia del camino, exento de los peligros de la naturaleza (leones, animales feroces), prohibida a los inmundos y a los necios. El tercer éxodo corresponde a un suceso futuro, no inmediato, no necesariamente el último, que se caracteriza por la venida «de la gloria», es decir, de una presencia radiante y luminosa de Dios. Cuando él viene siempre sucede algo, se lleva a cabo una renova-

ción. Esto concierne de modo esencial al espíritu del ser humano: Dios infunde una dosis de valor («fortaleced las manos débiles, las rodillas vacilantes afirmad»), libera la mente de los errores, sana el lugar donde el ser humano toma decisiones (el «corazón») y elimina el temor. Su presencia posee tres consecuencias. Es origen de una «venganza», es decir, suprime el mal que se ha recibido, poniéndose de parte del ofendido y evitando así que éste se tome la justicia por su cuenta. Produce una «represalia», es decir, un desagravio por los sufrimientos padecidos. Y otorga la «salvación», término que posee una amplia gama de significados que van desde el don político de la libertad dentro de un territorio propio, fértil y acogedor, hasta la paz interior y la comunicación de la vida divina.

La dimensión salvífica se anuncia aquí a través de la salud física de los sentidos humanos que facultan para la vida en sociedad: la capacidad de ver, oír y caminar. ¿Cómo debe interpretarse este anuncio que parece desmentirse cada día, ya que los oprimidos siguen siendo objeto de opresión, los mutilados no recuperan sus miembros, y Dios parece ocultarse en su silencio? El Señor ha dado una primera respuesta mediante las obras de su Hijo, que ha cumplido el anuncio de Isaías: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia el evangelio a los pobres» (Lc 7,22), es decir, se les libera de su precaria situación. La acción de Jesús ha otorgado credibilidad a las palabras de Isaías y ha iniciado un movimiento que confía a los suyos el compromiso de continuar el proceso de liberación y acompaña con prodigios sus obras (cf. Mc 16,20) hasta el último día, cuando el poder divino elimine todas las limitaciones y debilidades. A partir de ahora, empero, las limitaciones humanas, vividas en sintonía con la cruz de Cristo, adquieren un sentido y un valor diverso. Ya no constituyen el signo de una muerte que se aproxima, si-

no el último espasmo de un mundo viejo que está a punto de desaparecer: Dios se ha propuesto liberar al ser humano precisamente a través de aquello que es débil, innoble y despreciado (cf. 1Cor 1,27-28).

Esta renovación general anuncia también «el éxodo dentro del propio sitio»: el cambio de la conducta personal y comunitaria, que permite pasar desde una vida inauténtica y desde un repliegue sobre uno mismo hasta la proyección en Dios. La renovación de lo creado, como ya había ocurrido en Is 11,6-9, debe interpretarse desde esta perspectiva. La mención del Líbano, el Carmelo y el Sarón –los lugares más fértiles, frondosos y celebrados del Medio Oriente– no constituyen meros símbolos, sino que expresan una modificación real del cosmos, alterado por el pecado y renovado mediante el cuidado atento del ser humano que es capaz de apreciar el don de Dios. Esto es lo que afirman los dos textos que rodean el discurso sobre el hombre, el reflorecimiento del desierto (v. 1-2) y la reaparición del agua en la tierra árida (v. 6*b*-7).

XX

«LOS VIVOS, LOS VIVOS TE ALABAN»
(Isaías 38,10-20)

Los textos del Primer Isaías terminan con el capítulo 35, punto final de algunos comentarios, como por ejemplo el tan conocido de J. Vermeylen. Una mano posterior añadió cuatro capítulos, tomándolos con ciertas variaciones de los textos de 2Re 18-20, sobre la amenaza –conjurada– de Senaquerib a Jerusalén, en el 701 (caps. 35-37), y sobre la enfermedad superada por Ezequías, durante la cual tiene lugar una visita de los embajadores del rey babilonio Merodac Baladán. El profeta reprocha con fuerza la ostentación que hace Ezequías de sus tesoros ante los invitados, considerándolo como un gesto de vanidad, castigado de inmediato con la pérdida de los objetos preciosos. Las intervenciones del profeta continúan anunciando el juicio contra la arrogancia asiria: «¿A quién injuriaste y ultrajaste? ¿Contra quién alzaste la voz y levantaste a lo alto tus ojos? ¡Contra el Santo de Israel! [...] Puesto que te has enfurecido contra mí, y tu petulancia llegó a mis oídos, pondré mi aro en tu nariz, mi freno en tus labios, y te haré volver por el camino por donde viniste» (37,23.29).

También continúa el tema de la «confianza/salvación». El rey asirio suprime cualquier esperanza que le

quede a Ezequías, a quien dirige la siguiente invectiva: «¿Qué significa esta confianza que tienes? [...] ¿En quién confías ahora para que te hayas rebelado contra mí? Mira: tú confías en el apoyo de esa caña quebrada, que es Egipto; pero a todo el que se apoya sobre ella, se le clava en la mano y se la traspasa. Así es el Faraón, rey de Egipto, para cuantos confían en él» (36,4-6). Isaías también está de acuerdo en esto, pero en cambio se rebela contra otras palabras de Senaquerib: «Que no os seduzca Ezequías diciendo: Yahveh nos salvará. ¿Salvaron acaso los dioses de las naciones a sus respectivos países de la mano del rey de Asiria? [...] ¿Quién de todos los dioses de aquellos países es el que ha salvado de mi mano a su país, para que Yahveh salve de mi mano a Jerusalén?» (36,18.20). Aceptando las afirmaciones del profeta, Ezequías escoge el camino de la confianza y la oración humilde, que se hace realidad al exponer ante el Señor (37,4) la carta que contenía las amenazas: de este modo obtiene el socorro divino (37,6-7.22-35) para la salvación de Jerusalén (37,36-38).

Una actitud semejante, de plegaria humilde y confiada, lo salva de una enfermedad mortal que padeció algunos años antes de la invasión asiria del 701: el profeta interviene anunciando el «milagro del sol», es decir, el retroceso de la sombra en el cuadrante (38,7-8). El cántico expresa con elocuencia los sentimientos de un enfermo grave que se siente atormentado por la angustia de perder la vida y por la tétrica perspectiva de la ultratumba, que aún no se halla iluminada por la luz de la resurrección, si bien se muestra siempre confiado en la ayuda divina. Esta composición, ausente de la fuente histórica de 2Re y probablemente posterior al exilio, también interpreta adecuadamente la situación de Ezequías. Posee el clásico desarrollo en varias fases: lamentación por la proximidad de la muerte (v. 10-13), petición de curación, fundándola en la infelicidad de su propia situación y en su confianza en Dios (v. 14-16),

acción de gracias por la curación recibida (17-19) y participación de los presentes (v. 20).

10Yo decía: En la mitad de mis días
he de irme;
en las puertas del seol se me cita
para el resto de mis años.
11Yo decía: No veré a Yahveh
en la tierra de los vivos;
no contemplaré ya a nadie
con los habitantes del mundo.
12Mi morada se me arranca, se me quita
como tienda de pastores.
Enrollé como tejedor mi vida,
él me corta la trama.
Del día a la noche me acabas;
13pido auxilio hasta el amanecer.
Como león, así rompe todos mis huesos,
del día a la noche me acabas.
14Como golondrina, así triso,
zureo como paloma.
Desfallecen mis ojos mirando a lo alto.
¡Señor, estoy oprimido, protégeme!
15¿Qué hablaré? Él me lo dijo
y él lo ha hecho:
andaré todos mis días,
pasada la amargura de mi alma.
16Con quienes está Yahveh vivirán
y entre ellos se cumplirá la vida de mi espíritu:
Tú me curarás. ¡Dame la vida!
17Mirad, en salud se cambió mi amargura.
Tú has preservado mi vida
de la fosa de la ruina,
pues te has echado a la espalda
todos mis pecados.
18Que el seol no te alaba
ni la muerte te celebra.

No esperan los que bajan a la fosa
en tu fidelidad.
[19]*Los vivos, los vivos te alaban*
como yo hago hoy.
El padre a los hijos
dará a conocer tu fidelidad.
[20]*Yahveh me salva;*
por eso tocaremos las arpas
todos los días de nuestra vida
en el templo de Yahveh.

La enfermedad grave, antesala de la muerte, se interpreta aquí como un vacío, una sustracción violenta de la vida, a la cual el ser humano se supone con cierto derecho. No se trata de la muerte de un viejo, considerada como una necesidad después de una existencia colmada de días. Jacob se lamenta por no poder alcanzar la plenitud de los años: «Los años de mis peregrinaciones son ciento treinta. Pocos y malos han sido los días de los años de mi vida, y no han alcanzado los años de la vida de mis padres en sus peregrinaciones» (Gén 47,9). En cambio, se considera que David ha sido feliz, porque «murió en buena vejez, colmado de días, riquezas y gloria» (1Cró 29,28). La perspectiva anunciada con énfasis poético por el Tercer Isaías, como fruto de la acción creadora de Dios, consiste en una longevidad generalizada: «No habrá más allí ni niño que dure pocos días ni viejo que no colme sus años: porque el más joven de cien años morirá, y quien falle antes de los cien años se tendrá por maldito» (Is 65,20). Llegar en el momento justo al «lugar de cita de todos los vivientes» (Job 30,23) es una fatalidad aceptada sin rebelarse: nadie siente, como Gilgamés, la angustia de la mortalidad que lo impulsa a tratar de superarla.

La amargura de Ezequías, en cambio, procede de la perspectiva de morir joven y de la crisis de los términos propios de la alianza. Ésta tiene como fundamento la

acción divina liberadora de la esclavitud egipcia, y constituye una estipulación para la vida y para la muerte. «Mira: hoy pongo ante ti la vida y el bien, la muerte y el mal. Lo que yo te mando hoy es que ames a Yahveh, tu Dios, que sigas sus caminos [...], para que vivas [o de lo contrario] pereceréis [...]. Escoge, pues, la vida, para que viváis tú y tu descendencia [...] porque en eso está tu vida y la prolongación de tus días» (Dt 30,15-20). Ésta es la concepción de la relación Dios-pueblo evocada por Ezequías en su plegaria, cuando afirma que «he caminado en tu presencia con fidelidad y con entero corazón y que he practicado lo que es bueno a tus ojos» (Is 38,3). Sería angustioso descubrir que la causa de la propia infelicidad consiste en que Dios no cumpla sus promesas. Son muy elocuentes las cuatro imágenes que expresan la incomprensible violencia por la que se siente oprimido el ser humano: tienda del nómada despedazada por el viento, trama cortada sin piedad, enfermo que se lamenta intensamente durante toda la noche, y caminante despedazado por un león. El primer motivo de la lamentación consiste en la pérdida prematura de la existencia, único valor perceptible dentro del horizonte intramundano que es propio del Antiguo Testamento. Cuando se iluminen las tinieblas de la muerte ¿se debilitará el deseo de vivir largo tiempo? «Sólo si se ama la vida y la tierra hasta el punto de que nos parezca que todo se acaba cuando aquéllas se pierden, se tendrá derecho a creer en la resurrección de los muertos y en un mundo nuevo» (D. Bonhöffer).

El profeta une a este motivo de angustia la imposibilidad de vivir en comunión con Dios: «No veré a Yahveh [...] que el seol no te alaba ni la muerte te celebra» (38,11.18). El seol es tinieblas y oscuridad, retorno al polvo, abismo, un universo de caos y destrucción. «Antes de que me vaya, para no volver, a la tierra de tinieblas y de sombras, tierra de negrura y de desorden, donde la claridad parece noche oscura» (Job 10,21-22).

La plenitud de la revelación proyectará la comunión con Dios más allá de la muerte, cuando lo veamos tal como es y estemos siempre con el Señor: entonces se hará verdad el deseo de morir para estar con Cristo, que manifiesta san Pablo. El dolor deja su sitio a la esperanza, basada en la plegaria. El profeta reza a través de aquello que experimenta, más que con aquello que dice. La plegaria es el gemido de aquel que no tiene fuerzas para gritar, como expresa el elocuente contraste entre animales indefensos (golondrina/paloma) y el león devorador. Es el cansancio de aquel que ya no tiene motivos ni palabras para dirigirse a Dios. Es la pena de quien es consciente de que todo procede del Señor, es el insomnio de quien se encuentra amargado. Sin embargo, finalmente aparece una invocación en los labios, como la razón del corazón que surge cuando la mente ya no puede más: «Estoy oprimido, protégeme.» El agradecimiento hace referencia a la raíz de todos los alejamientos de la fuente de vida, es decir, al pecado, y se convierte en voluntad de gritar a todos que, cuando Dios parece no cumplir sus promesas, es precisamente entonces cuando revela una fidelidad insospechada. A veces se manifiesta concediendo más años de vida, como en el caso de Ezequías. A veces, concediendo una felicidad sin límites, como a los mártires de las persecuciones macabeas; en otras ocasiones, resucitando a todos los fieles en Cristo. Esta confianza en Dios en las situaciones imposibles de comprender constituye la indicación de un camino válido para todos los seres humanos, llamados a superar sus propias lamentaciones mediante la plegaria que los conduce a experimentar un Dios amante de la vida.